J. A. Abad Ibáñez
M. Garrido Bonaño O. S. B.

Iniciación a la liturgia de la Iglesia

Segunda edición

EDICIONES PALABRA
Madrid

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

Hace tiempo que se agotó la primera edición de este libro, publicado en 1988. En un principio, por diversas circunstancias, no se pensó en reeditarlo de nuevo, pero la demanda de ejemplares ha sido tan abundante que se ha determinado hacer esta segunda edición, a pesar de que existen muchos libros sobre liturgia en España. En realidad, las reseñas bibliográficas han sido muy elogiosas, tanto en España cuanto en el extranjero, como las aparecidas en «Religión y Cultura», «Nova et Vetera», «Revue d'-Histoire Ecclésiastique», «Biblioteca y Documentación» y, sobre todo, «Questions Liturgiques», de Bélgica, que es el Centro más elevado en cuestiones litúrgicas desde hace años, y subrayó en este libro los aspectos teológicos, escriturísticos y propiamente litúrgicos o pastorales.

Se ha revisado el texto, se ha añadido el Apéndice y se han realizado algunas modificaciones, pero en general la segunda edición sale como la primera, pues así lo han querido muchos lectores no sólo entre los alumnos de liturgia, sino también entre los sacerdotes y catequistas que lo utilizan con gran provecho en sus explicaciones de los sacramentos y otras cuestiones.

Manuel Garrido Bonaño O.S.B.
Abadía Santa Cruz,
Valle de los Caídos, 1997

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

«La santa madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas que exige la misma naturaleza de la liturgia, y a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del Bautismo, el pueblo cristiano» (SC, 14-1). Por eso, «al reformar y fomentar la sagrada liturgia hay que tener muy en cuenta esta plena y activa participación de todo el pueblo, porque es la fuente primaria y necesaria en la que han de beber los fieles el espíritu verdaderamente cristiano» (SC, 12-2).

En estas palabras los Padres Conciliares hicieron una apretada síntesis y una declaración de principios sobre sus futuros trabajos, y señalaron con nitidez el objetivo *prioritario* de la reforma litúrgica que pretendían llevar a cabo: reconducir al entero Pueblo de Dios a la participación activa y fructuosa en la liturgia.

La mayoría de los Padres del Concilio Vaticano II eran pastores de almas, ya que regentaban —como titulares o auxiliares— una diócesis. Muchos de ellos, además, habían trabajado en una parroquia como párrocos y coadjutores o a otros niveles pastorales, por ejemplo, como consiliarios de algún movimiento apostólico, a nivel diocesano o nacional. Eran conscientes, por ello, del papel decisivo que correspondía a los pastores de almas respecto a la puesta en práctica de lo que ellos aprobasen en el aula conciliar. En última instancia, serían ellos los principales motores de la reforma o, en caso negativo, el freno más eficaz de la misma.

Por eso, sintieron la imperiosa necesidad de señalar solemnemente este hecho en unas palabras llenas de gran realismo pastoral: «Y como eso no puede esperarse que ocurra

si *antes* los pastores de almas no se *impregnan totalmente del espíritu y fuerza de la liturgia,* y llegan a ser *maestros* de la misma, es indispensable que se provea, *antes que nada,* a la *educación litúrgica del clero»* (SC, 14-3).

Los casi veinticinco años transcurridos desde la aprobación solemne de esta enseñanza, han ratificado su carácter profético y su plena validez; puesto que si «la renovación litúrgica es el fruto más visible de la obra conciliar» —en palabras del Sínodo Extraordinario de Obispos de 1985 (II, B, b, 1)—, es claro que, en gran medida, se debe al esfuerzo silencioso pero eficaz de los sacerdotes con cura de almas.

Estas evidencias exigen, con todo, alguna matización, puesto que lo realizado u omitido no siempre ha sido positivo, sobre todo en algunas partes. El mismo Sínodo parece reconocerlo cuando hace esta afirmación: «La innovación litúrgica no puede restringirse a las ceremonnias, ritos, textos, etc., y la participación activa (...) no consiste sólo en la actividad externa, sino, en primer lugar, en la participación interna y espiritual, en la participación viva y fructuosa del misterio pascual de Jesucristo» *(Ibidem).* Da la impresión, en efecto, que estas palabras apuntan dos deficiencias: la reducción de la reforma litúrgica al *cambio* de ritos y textos y la minusvaloración de la participación *interna* y *espiritual* en la liturgia. De hecho, el análisis objetivo de la realidad avala esta apreciación del Sínodo, puesto que, en no pocos casos, ha primado la participación externa sobre la interna y la renovación ritual sobre la espiritual.

Es más que probable que estas deficiencias obedezcan a muchas concausas. Sin embargo, no parece injusto afirmar que una de ellas —y no la menos importante— ha sido la introducción de la liturgia renovada sin el acompañamiento de la correlativa *catequesis* litúrgica o —en los casos en que ésta ha existido— de una catequesis que ha primado lo *externo* sobre lo interno y no ha tenido suficientemente en cuenta la vertiente *iniciática* que le es inherente; y todo ello debido a la insuficiente formación del clero en alguno de los ámbitos de la liturgia: teológico, histórico, espiritual, jurídico, etc.

Sea como fuere, el citado Sínodo Episcopal, a la hora de orientar el próximo futuro de la pastoral litúrgica, ha hecho

esta triple sugerencia: que «los obispos expliquen claramente a su pueblo el fundamento teológico de la disciplina sacramental y de la liturgia»; «las catequesis, como ya lo fueron en el comienzo de la Iglesia, deben ser de nuevo hoy el camino que introduzca a la vida litúrgica»; «los futuros sacerdotes aprendan la vida litúrgica por experiencia y conozcan bien la teología de la liturgia» (II, B, b, 2).

El estudio que presentamos quiere ser una amorosa respuesta a estas indicaciones sinodales y un humilde servicio a los que trabajan ya en la viña del Señor en cualquiera de las formas de pastoral litúrgica eclesial, y también a aquellos que, desde las aulas universitarias, del seminario o de las casas de formación se preparan para el mismo menester.

Como el lector comprobará fácilmente, nuestro trabajo comprende dos grandes bloques de materia. El primero aborda las grandes cuestiones de lo que llamaríamos *liturgia fundamental*, en cuanto que es aplicable a todas las áreas del saber y de la praxis litúrgicas: la naturaleza e importancia de la liturgia, el signo litúrgico, la liturgia como educadora de la fe, la asamblea, etc. El segundo —el más extenso— trata las cuatro cuestiones que constituyen lo que podemos denominar *liturgia especial*: los sacramentos, los sacramentales, el año litúrgico y el Oficio divino.

La *metodología* empleada —sobre todo en la liturgia especial— es de tipo *genético*; es decir, partiendo de los orígenes de cada cuestión, hemos seguido su evolución a lo largo de los siglos, desembocando en la reforma llevada a cabo a instancias del Concilio Vaticano II. Con ello hemos pretendido dar una visión de conjunto unitaria y enriquecedora y facilitar la comprensión de la liturgia actual, la cual corre el peligro de la tergiversación si se la somete a una ruptura radical con el pasado o se hace de ella campo de operaciones subjetivistas.

Es comprensible que el objetivo de ayudar a los pastores de almas y a quienes lo serán un día en su labor catequético-litúrgica, nos haya obligado a rehuir un lenguaje terminológico y conceptual demasiado erudito y que hayamos subrayado mucho la explicación de los diversos elementos

y partes de los ritos actuales, especialmente en los sacramentos.

No quisiéramos terminar esta breve introducción sin hacer una postrera aclaración. Hemos creído oportuno sacrificar la erudición a las necesidades y urgencias de los destinatarios, resumiendo en un sólo volumen un material que exigiría muchas más páginas; y limitar no poco el aparato bibliográfico. Ambas limitaciones pueden quedar compensadas con la visión unitaria y fundamental que proporciona un compendio y con la ayuda de algún profesor o experto en liturgia.

¡Quiera la Santísima Virgen bendecir con abundantes frutos espirituales a quienes se acerquen a este trabajo para comprender un poco mejor sus contenidos y vivir —y ayudar a los demás a vivir— el insondable misterio de Cristo, al que Ella estuvo y está indisolublemente vinculada!

Burgos, 1987

PARTE PRIMERA

CUESTIONES FUNDAMENTALES Y GENERALES SOBRE LA LITURGIA

Capítulo I
NATURALEZA Y CARACTERÍSTICAS DE LA LITURGIA

1. Historia del término «liturgia»[1]

Sentido etimológico. El término «liturgia», que hoy se emplea en sentido casi exclusivamente cultual, es una palabra griega compuesta de *ergos* (obra) y de *leiton* (adjetivo derivado de leos-laos = pueblo). Etimológicamente significa, por tanto, obra pública.

En el uso civil griego. En los inicios de *la cultura helenística* se empleaba para designar los servicios que prestaban los ciudadanos de clase acomodada en beneficio de la comunidad (servicio gratuito y oneroso). Después, con el debilitamiento del sentido democrático en Grecia, vino a emplearse para todo aquello que tenía una relación con el bien común, aunque de suyo tuviera un sentido más restringido: el servicio militar, la agricultura, la prestación de los siervos, etc. (servicio incluso pagado). Desde el siglo II antes de Cristo se aplicó también al servicio de los dioses (sentido cultual).

En la versión de los LXX (traducción greco-alejandrina del Antiguo Testamento) *leiturghía,* y sus derivados, se refiere *al culto levítico,* es decir, al culto que realizan los sacerdotes y levitas en el tabernáculo en nombre del pueblo; por eso aparecen sobre todo en los libros y lugares que tratan del culto levítico (vg. Ex. 28, 21). Algunas veces designa *el culto espiritual* (vg. Is. 61,6). Para traducir el *culto en ge-*

neral o el *culto realizado por el pueblo* se emplean los términos *latreia* y *douleia*. Con esta distinción de sujetos (sacerdotes = levitas = leiturghia = pueblo = latreia y douleia) se pone de manifiesto la distinción entre rito y culto, distinción que no existe en el texto hebreo.

En el Nuevo Testamento. Es poco frecuente el término *liturgia* (sólo aparece 15 veces, cinco de ellas en Heb.) y su significado es muy diverso: a) culto ritual del A.T. (Lc. 1, 23; Heb. 8, 26; 9, 21; 10, 11); b) servicio oneroso en sentido profano aplicado a la actividad caritativa (Rm. 15, 27; 2 Cor. 9, 12; Fil. 2, 25-30); y al servicio de los ángeles (Heb. 1, 7-14); c) culto espiritual de los cristianos (Rm. 5, 16; Fil. 2, 17) y d) culto ritual cristiano (Act. 13, 2).

La explicación del uso infrecuente del término *liturgia* se debe a que la traducción cristiana primitiva lo encontraba poco adecuado para expresar la riqueza del culto cristiano en «espíritu y verdad» (Jn. 4, 24).

La literatura cristiana primitiva hizo poco uso del término *liturgia* y le dio un significado muy variado: Eucaristía; el servicio de los ángeles al cantar el trisagio; el servicio con que los santos honraron a Dios en su vida; el oficio y misión de los Apóstoles en la comunidad cristiana; el servicio cultual en general y del obispo; un servicio sagrado; cualquier servicio cultual de la Iglesia —incluida la predicación— realizado por el obispo, el presbítero o cualquier otro orden clerical, y sobre todo, los oficios divinos: el bautismo, la salmodia, etc.

El occidente cristiano introdujo el término *liturgia* con los humanistas. Hasta entonces empleó una amplia terminología: *mysterium, sacramentum, actio, officium, celebratio, sacrum, solemnitas,* etc. Desde el siglo XVI *liturgia* aparece con frecuencia en los títulos de libros, sobre todo de carácter eucarístico. A partir del siglo XVIII se emplea cada vez más como sinónimo de «culto divino». Desde el siglo XIX se usa con mayor frecuencia y aparece en los documentos magisteriales en su sentido actual. El Código de Derecho Canónico de 1917 le dio carácter oficial al insertarlo en algunos de sus cánones (vg. 447, 1257) y el Vaticano II lo consagró definitivamente en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*.

Según esto, el significado del término *liturgia* ha evolucionado en esta dirección: servicio en favor del pueblo, culto pagano, culto ritual del pueblo hebreo, culto espiritual y ritual cristiano, culto oficial de la Iglesia.

2. Historia del concepto «liturgia»[2]

Nuevo Testamento. Según el N.T. la liturgia cristiana tiene un carácter absolutamente singular, puesto que lo más importante y central no es lo que realiza el hombre, sino lo que realiza Dios en Jesucristo a través de la presencia incesante del Espíritu Santo. Al tomar parte en la acción cultual (en el N.T. hay muchos actos cultuales), el hombre recibe por la fe la salvación que realiza Dios y responde cultualmente a ella uniéndose a la presencia mediadora de Cristo y del Espíritu.

Primeros escritores cristianos. El período siguiente insiste en que la liturgia es la obra de Dios, que está presente y actúa en Jesucristo y en su Espíritu.

Sin embargo, ni siquiera en la época patrística hay algo más que un intento de definir lo que se designa con muchos nombres (S. Isidoro es una excepción).

La escolástica. Tampoco se preocupó seriamente de explicar el concepto. Los elementos de la liturgia, en cuanto *acción santificadora,* los estudió en la teología de los *sacramentos* y el *aspecto cultual* en la *teología moral.* Esta separación escolástica ha estado presente hasta nuestros días, en mayor o menor medida, en los tratados de liturgia y en la teología pastoral y catequética.

A partir del siglo XVI, en que se adopta el término *liturgia,* ésta suele ser sinónimo de celebración eucarística —a veces de los textos que se usan en ella— y no incluye los sacramentos y sacramentales. Algunos autores defendieron el concepto de liturgia que incluyera los sacramentos (Assemani, Fornici, Amberger, Ruef, etc.), pero no intentaron una definición propiamente tal.

Muratori. Muratori (siglo XVIII) fue el primero que incluyó el concepto «culto» en la definición de liturgia, logrando así que ésta abarcase la Misa y los sacramentos. Según

él, la liturgia es «el modo de rendir culto al Dios verdadero por medio de los ritos externos legalmente determinados, con el fin de darle honor y comunicar sus beneficios a los hombres». Esta perspectiva teológica habría dado óptimos resultados si se hubiese seguido, pero evolucionó en la mayoría de los casos hacia una concepción *esteticista* y *jurídica* de la liturgia que, todavía en 1947, tuvo que ser condenada por la Encíclica *Mediator Dei*.

Perspectiva esteticista. La tendencia esteticista considera la liturgia como «la forma externa y sensible del culto». Su máximo representante, el P. Navatel, lo expresa en estos términos: «Todos saben que la liturgia es la parte sensible, ceremonial y decorativa del culto católico». La tendencia *jurídica* afirma que lo específico del culto cristiano es su reglamentación y ordenación por parte de la Jerarquía Eclesiástica. Según Calewaert, la liturgia puede definirse como «el ordenamiento eclesiástico del culto público». El esteticismo y el juridicismo subrayan que el aspecto exterior de la liturgia es su rasgo más específico.

Concepción teológica. Aunque estas perspectivas prevalecieron durante los primeros decenios subsiguientes al movimiento litúrgico iniciado por Dom Guéranguer en Francia y ratificado oficialmente por S. Pío X, a principios del siglo XX aparecen dos tendencias de carácter teológico que, con el tiempo, terminaron imponiéndose: la liturgia como «culto de la Iglesia» y como «misterio de salvación».

A. La liturgia como realidad cultual

Los iniciadores de la primera tendencia son los benedictinos M. Festugière y L. Beauduin. Según ellos, la liturgia puede definirse como el «culto de la Iglesia». Son «liturgia» todos y sólo los actos que la Iglesia reconoce como propios, comunicándoles determinadas notas que proceden de la misma naturaleza de la Iglesia, en cuanto que es «social, universal, y jerárquica, continuación de Cristo, santificadora y compuesta de hombres». Cristo resucitado es el único y universal *sujeto* de ese culto de la Iglesia, puesto que es el Mediador entre Dios y los hombres, y el Pontífice de la Nueva Alianza que realiza nuestro culto aquí en la tierra. Sólo quien

se incorpora a Cristo y se convierte en miembro de su cuerpo (Bautismo, sacerdocio común), puede participar realmente en el culto de la Iglesia.

El aspecto cultual de la liturgia necesitaba un complemento; pues si subrayaba justamente el aspecto *ascendente* de la liturgia: el que va del hombre a Dios, dejaba en la penumbra o minusvaloraba su vertiente *descendente: el acercamiento de Dios al hombre para comunicarle su gracia y su salvación.*

B. La liturgia, realidad santificadora

Este segundo aspecto fue puesto de manifiesto por O. Casel. Después de un detenido examen de «las religiones de los misterios» y de las fuentes litúrgicas antiguas, donde la liturgia se llama *mysterium-sacramentum,* formuló así los elementos esenciales del culto cristiano: a) un hecho salvífico; b) que se hace presente en un rito; c) y comunica la salvación a quienes participan en él. El culto cristiano, realizado en la forma cultual de «misterio», no es tanto una acción del hombre que busca encontrarse con Dios (concepto natural de la virtud de la «religión»), cuanto un momento de la acción salvadora de Dios (concepto «revelado» de la religión). Desde esta perspectiva O. Casel definiría la liturgia como «la acción ritual de la obra salvífica de Cristo»; es decir, «la presencia bajo el velo de los símbolos de la obra divina de la redención».

El punto de partida de esta tendencia «mistérica» es la obra salvífica realizada por Cristo. Esa obra se actualiza en el rito; consecuentemente, la liturgia es una realidad en la que la obra de Cristo se hace presente y activa para los hombres de todos los tiempos, convirtiéndose así en una actualización ininterrumpida de la historia de la salvación.

La encíclica Mediator Dei. En 1947 apareció la encíclica *Mediator Dei,* la cual no tardaría en ser calificada como «la carta magna de la liturgia». Aunque Pío XII parece que no pretendió explicitar todos los componentes *esenciales* de la liturgia ni dar una definición *científica* de la misma, sancionó oficialmente su carácter teológico y puso las bases sólidas de una definición científica.

Según la MD, Cristo es el punto de partida para comprender la liturgia. Por su condición de Mediador tributa al Padre un culto perfectísimo. Este culto se inicia en la Encarnación (de ahí el carácter cultual de la misma), continúa a lo largo de toda su vida y culmina con el sacrificio de la Cruz, que tiene como consecuencia la santificación de los hombres.

La liturgia es la continuación ininterrumpida de ese culto de Cristo en su doble vertiente: glorificación de Dios y salvación de los hombres. Esto es posible gracias a la naturaleza cultual de la Iglesia y a la presencia de Cristo como Mediador y como Sacerdote.

Partiendo de estos presupuestos doctrinales de fondo, la MD define la liturgia como «continuación del oficio sacerdotal de Cristo»; como «ejercicio del sacerdocio de Cristo»; como «el culto público que nuestro Redentor, Cabeza de la Iglesia, tributa al Padre Celestial y que la comunidad de los fieles tributa a su Divino Fundador y por medio de Él al Padre»; y como «EL CULTO público íntegro del Cuerpo Místico de Cristo, Cabeza y miembros».

La Constitución Sacrosanctum Concilium. Moviéndose en posiciones doctrinales substancialmente idénticas a la MD, aunque tomando como *punto de partida* no la noción general y abstracta del culto sino el designio salvífico de Dios, la Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* señala los siguientes aspectos: a) la voluntad salvífica trinitaria se realiza en el tiempo por Cristo, Mediador entre Dios y los hombres, quien a través de todos los actos de su vida, y sobre todo, por el misterio pascual de su muerte y resurrección, glorifica a Dios de modo perfectísimo y salva a los hombres (SC, 5); b) la acción de Cristo continúa y se ejerce continuamente en la Iglesia, sobre todo en el sacrificio y en los sacramentos, corazón de toda la liturgia (SC, 6); c) esto es posible porque Cristo está presente en todas y cada una de las acciones litúrgicas, actualizando, a través de los signos sensibles y eficaces, su obra redentora y comunicándola a todos los hombres de todos los tiempos (SC, 7).

De esta argumentación extrae una definición de liturgia, si bien no pretendió que fuese científica: «Con razón, pues, se considera la liturgia como el ejercicio del sacerdocio de

Jesucristo. En ella los signos significan y cada uno a su manera realizan la santificación del hombre, y así el Cuerpo Místico de Jesucristo, es decir, la Cabeza y los miembros, ejercen el culto público íntegro» (SC, 7).

3. Noción de la liturgia [3]

Desde los comienzos del movimiento litúrgico hasta nuestros días se han propuesto más de treinta definiciones de liturgia y todavía no existe una que sea admitida unánimemente. Sin embargo, todos los autores admiten que el concepto de liturgia incluye, al menos, los siguientes elementos: la presencia de Cristo Sacerdote, la acción de la Iglesia y del Espíritu Santo, la historia de la salvación continuada y actualizada a través de signos eficaces, y la santificación y el culto. La liturgia no se puede definir por ser trascendental.

Según esto se podría considerar la liturgia como la «acción» sacerdotal de Jesucristo, continuada en y por la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo, por medio de la cual actualiza su obra salvífica a través de signos eficaces, dando así culto perfectísimo a Dios y comunicando a los hombres la salvación». Veamos brevemente cada una de estas afirmaciones.

A) La liturgia, acción de Cristo sacerdote

La presencia de Cristo sacerdote es un aspecto tan central en la liturgia, que su recta inteligencia condiciona todo lo demás. Para entenderla correctamente se requiere situarla en un contexto muy amplio, a saber: el estado cultual primitivo del hombre, el pecado de origen, la necesidad de un Mediador, la Encarnación como realidad mediadora y sacerdotal, y el carácter cultual de toda la vida de Cristo.

a) Estado cultual primitivo del hombre. El acto creador fue el comienzo del diálogo de amor divino-humano: Dios creó al hombre a su imagen y lo constituyó señor de todas las cosas creadas, es decir: lo hizo partícipe, en alguna medida, de su naturaleza al elevarle al orden de la gracia y le encomendó el cuidado y desarrollo de todas las realidades

naturales. Durante este estado originario, cuya duración ignoramos, Adán reconocía su condición de creatura y ordenaba todos los actos de su existencia según la voluntad divina, dando lugar a una adecuación perfecta entre el querer de Dios y la actuación del hombre. La vida humana anterior a la caída era, por tanto, una realidad enteramente cultual, puesto que el hombre, reconociendo, teórica y prácticamente, tanto la excelencia de Dios como su condición de creatura, actuaba como sacerdote de su propia existencia y la convertía en ofrenda agradable a Dios.

b) El pecado de origen. Esta situación cultual fue radicalmente truncada por la desobediencia de Adán y la consiguiente pérdida de los dones sobrenaturales. En efecto, la caída de Adán introdujo una tal ruptura en su existencia, en la de toda la humanidad, y, en cierto sentido, en la misma creación, que el hombre quedó radicalmente incapacitado para tributar a Dios el culto debido y alcanzar su propia salvación. Privado de los bienes sobrenaturales, el culto humano perdió su originaria grandeza y universalidad, encerrándose en las estrechas posibilidades de un culto meramente natural, cuyos límites y degradaciones aparecerían en la historia posterior.

c) Necesidad de un mediador. Dios podía haber anulado esta situación por un perdón gratuito; sin embargo, eligió el camino de una justa reparación, haciendo así necesaria la existencia de un Hombre-Dios, el cual, desde su condición mediadora, pudiese realizar un culto perfectísimo, dando a Dios la debida alabanza y comunicando a los hombres la salvación.

d) La Encarnación, realidad mediadora y sacerdotal. Este Mediador es, de hecho, Jesucristo, que une en una misma Persona la naturaleza humana y divina. Esta unión, llamada técnicamente *hipostática,* se realiza en la Encarnación del Verbo, por lo que ésta es una realidad constitutivamente mediadora. Es también una realidad sacerdotal, puesto que, en el momento de su entrada en el mundo, Jesucristo se ofreció a Sí mismo como Víctima agradable al Padre (Hb. 10,

5-7). La Encarnación fue, por tanto, una acción sacerdotal con la que Cristo entonó un cántico de infinita alabanza a la Trinidad y, como nueva Cabeza, reconcilió a los hombres con Dios. En otras palabras: la Encarnación es un hecho cultual perfectísimo, por el cual «Dios fue perfectamente glorificado y el hombre plenamente salvado». Por ello, Encarnación glorificación y santificación son realidades indisolublemente unidas e interrelacionadas.

e) Carácter cultual de la vida de Cristo. La respuesta obediencial al Padre en la Encarnación fue prolongada por Cristo a lo largo de toda su vida oculta y de su ministerio público, llegando a su culminación en el misterio pascual, realidad y signo soberano de la veracidad y hondura con que pronunció el «heme aquí, ¡oh Padre!, para hacer tu voluntad» (Hb. 10, 5-7). Toda la vida de Cristo fue, en consecuencia, un ininterrumpido acto sacerdotal y cultual.

Este acto continúa en la liturgia, donde Cristo, actualizando la fuerza salvífica de su vida, muerte y resurrección, realiza ahora la plenitud del culto. La liturgia es, por tanto, un acto de Cristo Sacerdote. De estos presupuestos teológicos derivan el carácter cristocéntrico y la especial dignidad y eficacia de la liturgia. El cristocentrismo litúrgico, señalado ya en la *Mediator Dei*, está muy subrayado en la *Sacrosanctum Concilium*, tanto en lo que se refiere a la liturgia en general (SC, 5-7), como a los sacramentos (SC, 61), el Oficio divino (SC, 83) y el año litúrgico (SC, 102). Respecto a la originalidad y eficacia de la liturgia, baste recordar la conclusión con la que la constitución conciliar cierra el discurso teológico de los números cinco al siete: «En consecuencia, (...) por ser obra de Cristo sacerdote, (...) toda la liturgia es una acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, por el mismo título y el mismo grado, no tiene parangón con ninguna otra acción de la Iglesia» (SC 7). Como ha escrito Vagaggnini, «en cualquier parte que se considere la liturgia es siempre y principalmente Cristo quien está presente en primer plano: Cristo es quien ofrece el sacrificio de la Misa; Cristo quien santifica y distribuye las gracias en los sacramentos; Cristo quien ruega y alaba al Padre en los sacramentales y en la oración de la Iglesia, y en la alabanza divi-

na. La Iglesia, sus ministros, sus fieles, son en la liturgia la sombra que Él arrastra tras de Sí; a todos los cubre Él consigo mismo; el Padre mira la liturgia como cosa de Cristo; así la ve, así la escucha, así la ama. En la liturgia no ve Dios a los hombres, sino sólo a Cristo, que obra por los hombres y los asocia a Sí mismo»[4]. Con todo, es indispensable la incorporación a la obra de Cristo por parte de los que quieren beneficiarse de su eficacia, pues la salvación obrada por Cristo sólo se aplica a quienes cooperan libremente con la gracia.

B) La liturgia, acción de la Iglesia

a) La Iglesia, pueblo sacerdotal. Cristo, Sacerdote y Pontífice de la Nueva Alianza, continúa en la liturgia el culto perfectísimo que realizó durante su vida terrena. Esto explica que todas las acciones litúrgicas sean *actos de Cristo,* y que Cristo sea el sujeto *primario* del culto cristiano.

Ahora bien, al igual que sucedió en la economía antigua, Cristo ha elegido al pueblo de la Nueva Alianza, destinándolo a realizar un culto nuevo en un templo también nuevo. A todos los miembros de ese pueblo los ha hecho partícipes de su sacerdocio (1 Pd. 2, 9-10), convirtiéndole en una comunidad enteramente sacerdotal y cultual.

Sin embargo, no ha configurado esta comunidad como una realidad *autónoma,* sino *solidaria* y en *comunión* tan íntima con Él como la que rige entre la cabeza y los miembros de un cuerpo.

Este nuevo *qahal de Dios* no es, por tanto, una comunidad cultual como la del *qahal de Yavé* (Ex. 12, 3-6.19.47; Dt. 9, 10; 10, 4; 18, 16; Núm. 2, 1-34; 9, 15-23), sino una comunidad cultual que se une al culto que realiza la cabeza.

Según esto, la liturgia es una acción cultual *unitaria* de Cristo y de la Iglesia. Cristo es el *sujeto principal* y la Iglesia *sujeto por apropiación;* pero en una relación tan íntima, que la Iglesia, *en* y *por* Cristo, y Cristo, *en* y *por* la Iglesia, realizan la glorificación de Dios y la salvación de los hombres. Esta es la doctrina recogida por la *Sacrosanctum Concilium:* «Cristo asocia siempre consigo a su amadísima Esposa, la Iglesia» (SC, 7), en las acciones litúrgicas.

b) La Iglesia comunidad bautismal. El término *Iglesia* (ekklesía, ecclesia) no se refiere exclusiva o primariamente a la Jerarquía, sino al Cuerpo Místico, es decir, a quienes se han incorporado a Cristo por el Bautismo. Sin embargo, incluye también la jerarquía ministerial, sin la cual sería imposible, por ejemplo, la liturgia eucarística.

Por tanto, cuando se afirma que la liturgia es una realidad eclesial, se indica que es una realidad esencialmente *comunitaria* en el sentido teológico, es decir, derivada de la comunión existente entre Cristo-Cabeza y los bautizados. Conviene advertir que el carácter *comunitario* de la liturgia brota de su eclesialidad, de tal modo, que todas las acciones litúrgicas *son, y no pueden no serlo,* acciones comunitarias, aunque a veces no sean *colectivas.* La presencia o ausencia de la comunidad ni *crea* ni *aumenta* el carácter comunitario de las acciones litúrgicas; es, únicamente, su signo, su manifestación, su epifanía. Haya o no signo epifánico: pueblo, comunidad, asamblea, aquella acción es acción que realiza la Iglesia.

Consecuentemente, se afirma también que la *universalidad* es una nota esencial de la liturgia cristiana: cuando ésta se realiza, es toda la Iglesia, Cabeza y miembros, quien la realiza. Más aún, entran en comunión la iglesia celeste y la terrestre, asociándose al culto realizado por Cristo-Cabeza. Esta es la doctrina de la *Sacrosanctum Concilium:* «las acciones litúrgicas no son acciones privadas sino celebraciones de la Iglesia, pueblo santo de Dios jerárquicamente organizado», al cual «pertenecen, manifiestan e implican» (SC, 26).

c) Iglesias particulares y reuniones de grupos de fieles. Ahora bien, «la Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las reuniones locales legítimas de fieles», en las cuales, «aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo por cuya virtud se congrega la Iglesia Una, Santa, Católica y Apostólica» (LG 26).

Según esto, la comunidad cultual universal se hace presente y actuante en las reuniones de fieles congregadas legítimamente en torno al Pastor y a los sacerdotes en comu-

nión jerárquica; en algunas circunstancias, vg. en el rezo del Oficio divino, incluso en una persona singular.

Esas «iglesias cultuales locales» son, *de hecho*, las celebraciones litúrgicas del obispo en su iglesia catedral; las celebraciones parroquiales; los grupos pequeños de fieles reunidos en torno a un sacerdote autorizado por los obispos y prelados; las comunidades monásticas u otras canónicamente instituidas que celebran el culto no eucarístico pero eclesial; las comunidades que rezan el Oficio divino; o cualquier cristiano que, teniendo la deputación de la Iglesia, reza la Liturgia de las Horas.

La causa de la presencialidad de la Iglesia en estas «iglesias» es la presencia de Cristo-Cabeza, el cual, actuando como sujeto principal, asocia consigo a la Iglesia universal en la liturgia que celebra Él mismo *en* y *por* la Iglesia local. De ahí brota la interrelación entre *Iglesia* y *liturgia*, la cual es tan importante que ambas se condicionan y posibilitan su existencia.

Brevemente: Cristo se hace presente en la celebración litúrgica que realiza la comunidad local, entendida en sentido amplio. Esa presencia de Cristo-Cabeza implica la presencia de la Iglesia como Cuerpo Místico y Pueblo de Dios. Ambas presencias hacen posible que, en Cristo y por Cristo, toda la Iglesia terrestre glorifique al Padre y participe de los bienes salvíficos, y entre en comunión con la Iglesia celeste. Consecuentemente, la liturgia es siempre una acción eclesial, puesto que eclesiales son el ámbito donde acontece, el sujeto que la realiza y los frutos que comunica. Esta eclesialidad incluye la intercomunión tanto de los miembros entre sí y la Cabeza, como de la Iglesia peregrina y celeste.

C) La Liturgia, acción del Espíritu Santo

Los escritos neotestamentarios subrayan fuertemente la inseparabilidad de la acción de Cristo y del Espíritu Santo y presentan la acción de la tercera persona trinitaria como continuación y remante de la obra realizada por Cristo. Gracias a este influjo del Espíritu, los Apóstoles y los fieles adquieren la verdadera comprensión de la doctrina del Maestro, se transforman interiormente, oran como conviene (Rm.

8, 15; Gal. 4, 6), dan testimonio esforzado de su fe (Act. 7, 54-60; 8-4; etc.) y celebran el culto en espíritu y verdad (Ef. 5, 18-19; Col. 3, 16; 1 Cor. 12 y 14).

La presencia del Espíritu Santo es especialmente perceptible en las acciones litúrgicas. El Bautismo se realiza invocando al Espíritu Santo (Mt. 28, 28; Act. 1, 5; 11, 16), y convierte a quienes lo reciben en templos del Espíritu (1 Cor. 6, 15-19). La Confirmación confiere el don del Espíritu Santo (Act. 8, 15-20). Lo mismo sucede con el sacramento del Orden (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6; Act. 6, 3-6; 13, 1-4), si bien la donación del mismo Espíritu tiene efectos y finalidades diversas. El Espíritu Santo se da a los Apóstoles para perdonar los pecados (Jn 20, 22-23). Finalmente, la oblación sacrificial cruenta de Cristo aparece como realizada bajo la acción del Espíritu.

La tradición litúrgica de Oriente y Occidente ha explicitado esta presencia del Espíritu Santo en el organismo sacramental y en el cuerpo oracional. Baste recordar, por ejemplo, la epíclesis eucarística, las oraciones epicléticas de los diversos sacramentos y las doxologías.

Conviene tener en cuenta que la presencia dinánica del Espíritu Santo no es exclusiva de ciertas acciones o personas sino común a toda la liturgia, ya que ésta es el ámbito por excelencia donde Cristo realiza su misión salvífica. Sin embargo, no anula ni excluye la acción de Cristo.

D) La liturgia, realidad sacramental

En un orden de cosas absolutamente hipotético, la salvación podría haberse realizado a través de relaciones subjetivas de Dios con los hombres. Pero, en el orden salvífico real la salvación se realiza por medio de realidades objetivas y simbólicas, es decir: en un régimen de signos sensibles y eficaces, gracias a los cuales Dios entra en comunión con los hombres y éstos tienen acceso a Dios.

La existencia, naturaleza y eficacia de estas realidades sacramentales encuentran su último fundamento en la libre y omnipotente voluntad divina. Sin embargo, se inscriben en la línea de la Encarnación, continúan el modo de obrar de Dios en la historia salvífica y responden al constitutivo de la persona humana.

En primer término, se inscriben en la línea de la Encarnación. En efecto, el plan salvífico ha previsto la comunicación de Dios con los hombres y el acceso de éstos a Dios a través de otros hombres y de cosas materiales y sensibles. Cristo, Dios y Hombre, camino único para ir al Padre, es el prototipo de esta ley, puesto que en Él lo divino salió al encuentro de lo humano y lo humano se encontró totalmente con lo divino, aunque permaneciendo lo humano y lo divino como realidades distintas, inconfusas y sin mixtificación.

La Iglesia, continuación, expresión e instrumento de Cristo, construida según el primer molde encarnado, es también una realidad divino-humana, visible (como realidad social) e invisible (como misterio), ámbito e instrumento del que Cristo se sirve apra comunicar su vida divina a los hombres, y para que los hombres rindan culto a Dios desde Pentecostés a la Parusía. La liturgia, instrumento de Cristo y de la Iglesia —por el cual Dios santifica en Cristo a la Iglesia, y la Iglesia, también por medio de Cristo, rinde culto al Padre—, ha sido construida según el mismo modelo encarnado, ya que en ella confluyen lo humano (realidades materiales) y lo divino (la gracia), lo visible (lo sensible) y lo que trasciende a los sentidos (lo invisible). Del *protosacramento* que es Cristo, deriva el *sacramento universal* que es la Iglesia y ésta se expresa fundamentalmente en los ritos sacramentales y de modo especial en los *sacramentos* propiamente tales, sobre todo en la Eucaristía.

Además de inscribirse en la línea de la Encarnación, las realidades sacramentales continúan el modo de obrar de Dios en la historia salvífica. En efecto, en la economía antigua las personas y las cosas hacían referencia a otras realidades superiores y sagradas. Baste recordar, por ejemplo, el diluvio, el mar Rojo, el maná, la serpiente, el agua de la peña, que prefiguraban el Bautismo, la Eucaristía, etc. De alguna manera, toda la economía veterotestamentaria era un gran *sacramentum* de la nueva y definitiva alianza. Por otra parte, el mismo Cristo realizó ciertos milagros sirviéndose del lenguaje simbólico, como la unción con saliva y barro que realizó a un sordomudo.

Este modo divino de obrar responde perfectamente a la naturaleza humana, unidad substancial de cuerpo y alma,

de espíritu y materia; y a su estilo connatural de comportarse, puesto que el alma espiritual conoce y se perfecciona mediante el cuerpo y las cosas sensibles, y, a la vez, se manifiesta en el cuerpo y en las realidades sensibles, imprimiendo algo de sí misma.

Según esto, el carácter sacramental de la liturgia encierra una profunda pedagogía divina y es un vehículo muy apto de comunicación entre Dios y los hombres.

E) La liturgia, actualización del misterio pascual

Antes de subir al Cielo, Cristo encomendó a los Apóstoles el anuncio y la realización de su obra salvadora. Esa salvación, previamente anunciada y preparada en el AT e iniciada en la Encarnación, tuvo su momento culminante en el misterio pascual. En ese misterio, en efecto, Cristo (y en Él y por Él toda la humanidad) se entregó enteramente al Padre hasta la muerte, y el Padre aceptó esa oblación y comunicó a la humanidad una nueva vida.

Por tanto, si la salvación obrada por Cristo —que ha de actualizarse en la liturgia— tuvo lugar sobre todo en el misterio pascual, *salvación-misterio pascual-liturgia* son realidades inseparables. En otros términos: la liturgia actualiza el misterio pascual y el misterio pascual comunica la salvación.

Los hombres participan en esa actualización en diversos momentos: cuando renacen a una nueva vida en el Bautismo; cuando reciben el Espíritu Santo en la Confirmación; al tomar parte en el sacrificio de la Misa; al recibir el perdón en el sacramento de la Penitencia, etc. Aquí encuentra explicación el hecho de que todos los sacramentos estén unidos a la Eucaristía y que todo el año litúrgico, al desarrollar los misterios de Cristo desde su nacimiento a Pentecostés y la Parusía, celebre y actualice el misterio pascual.

Según esto, la celebración de la Pascua del Señor es el centro del culto cristiano. Así lo entendieron las primeras generaciones de cristianos, para quienes la celebración de la pascua *anual* era no sólo la fiesta por antonomasia sino la única fiesta, y la pascua *hebdomadaria* el eje sobre el cual giraba la vida litúrgica.

F) La liturgia, momento culminante de la historia de la salvación

Rectamente entendida, la Revelación es un sucederse de etapas salvíficas, cuya totalidad constituye la historia de la salvación.

La primera de estas etapas es la de la *profecía* o el *anuncio.* Temporal y salvíficamente coincide con el Antiguo Testamento. En ella, de forma imperfecta, gradual y progresiva se revela el misterio de Dios escondido desde la eternidad (Col. 1, 26), misterio que no es otro que el designio divino de salvar en Cristo y por Cristo a todos los hombres.

Con la Encarnación del Verbo, el anuncio da paso a la realidad y se inicia la etapa de la *plenitud de los tiempos.* Cristo, convertido en Mediador y Pontífice gracias a su humanidad a la que se ha unido el Verbo, y con todos los actos de su vida, especialmente los de su muerte y resurrección, reconcilia totalmente a los hombres con Dios y realiza la plenitud del culto divino. De este modo, del tiempo de la preparación se pasa al tiempo de la realización.

Esta segunda etapa, llamada también *tiempo de Cristo,* origina un nuevo momento salvífico: el *tiempo de la Iglesia,* ya que en el mismo momento en que Cristo cumple la obra de la salvación, nace la Iglesia como prolongación suya, para comunicar a todos los hombres de todos los tiempos la eficacia salvífica de esta salvación.

Estas tres etapas no son realidades yuxtapuestas sino partes de un todo unitario e íntimamente relacionadas entre sí. Así, el tiempo de la profecía prefigura y realiza de algún modo el tiempo de Cristo y se orienta hacia Él, convirtiendo todo el AT en un gran adviento. El tiempo de la Iglesia, por su parte, prolonga la fuerza salvífica del misterio pascual desde Pentecostés a la última venida de Cristo. El tiempo de Cristo hace de llave entre los dos.

De esta manera la economía salvífica aparece como la realización temporal del plan trinitario salvador; es decir, como un único proyecto que, iniciado en el eterno querer de Dios, se realiza en la historia en tres tiempos sucesivos: el de la profecía, el de Cristo y el de la Iglesia. Existe, pues, *una* sola historia salvífica. Aquí radica la interrelación entre

la economía veterotestamentaria y la neotestamentaria: el tiempo de la profecía (AT) es ininteligible sin el de Cristo, que lo explica y plenifica; por su parte, el tiempo de Cristo sólo se entiende perfectamente a la luz de la profecía, donde se inicia; y el tiempo de la Iglesia, a la vez que se encuentra en uno y en otro, prolonga a ambos en la historia.

Esta prolongación tiene lugar *principalmente* en la liturgia, pues aunque la liturgia no es la única realidad eclesial portadora y comunicadora de la salvación, sí es la más importante, ya que de ella derivan y hacia ella convergen todas las demás acciones eclesiales.

Según esto, la liturgia se presenta como una etapa de la historia salvífica en el sentido de que continúa, en el tiempo de la Iglesia, las acciones salvíficas realizadas por Dios en el AT y consumadas por Cristo.

Precisamente en ella, Dios sigue realizando su voluntad salvadora y posibilita el advenimiento de la consumación de la historia salvífica, en la que, en Cristo y por Cristo, los elegidos celebrarán eternamente la liturgia celeste.

Esta conexión entre liturgia e historia salvífica explica, por ejemplo, el recurso frecuente de los Padres a la tipología veterotestamentaria a la hora de explicar los sacramentos, sobre todo el del Bautismo (Mar Rojo, Diluvio, Nube) y de la Eucaristía (Maná, Agua de la peña, Sacrificios, etc.). También usaron esa tipología Jesucristo y los Apóstoles según aparece en los Evangelios y en las Cartas.

Se puede, pues, decir que el Antiguo Testamento, el Nuevo y la liturgia son partes de una única, misteriosa e inseparable realidad: la historia de la salvación; la cual es anunciada en el AT, se plenifica en el Nuevo y se actualiza ininterrumpidamente en la liturgia.

G) La liturgia, realidad cultual-santificadora

Aunque algunos autores sostienen que la liturgia, tal y como está descrita en el número siete de la constitución conciliar, es una realidad horizontal que mira a la salvación de los hombres y no tiene en cuenta la vertiente ascendente, no hay razones objetivas para sostener tal supuesto, pues la enseñanza de SC, 5-7 muestra que la liturgia es inseparable-

mente culto y santificación. En este contexto, en efecto, culto tiene un sentido muy amplio y abarca la obra unitaria y global realizada por Cristo, la cual incluye ambos elementos. Por eso, culto cristiano, en sentido amplio, es esa realidad total que glorifica a Dios y salva a los hombres. Para comprender mejor su naturaleza y originalidad vamos a situarlo en el contexto del culto natural y judío.

a) El culto natural

El culto es una realidad temporal y espacialmente universal, pues la historia de las religiones demuestra que todos los pueblos, incluso los más arcaicos y apartados de la civilización, han tenido conciencia de un Ser Supremo del que se sentían dependientes y con el cual entraban en comunicación a través de ciertos ritos.

Las manifestaciones de este culto, variable según pueblos y épocas, han sido fundamentalmente las siguientes: el culto doméstico o familiar, que se practicaba ante los dioses domésticos, a los cuales se ofrecían ofrendas y se acudía para orar; la oración pública y privada; las ofrendas de las primicias privadas y colectivas; los sacrificios, cruentos o incruentos, realizados por particulares o por alguno en nombre de la colectividad; las grandes festividades en las que participaba todo el pueblo; los lugares específicamente cultuales destinados al culto público (aunque no se excluyese el privado); las peregrinaciones a lugares especialmente venerados, sobre todo para agradecer favores recibidos o para implorar ciertos beneficios o el perdón de las culpas; y la veneración de los muertos y antepasados.

Frecuentemente este culto cayó en deformaciones politeístas, panteístas, idolátricas, mágicas, etc.; sin embargo, estas deformaciones e impurezas no invalidan el hecho ni la universalidad del culto; más aún, manifiestan, aunque sea imperfectamente, un sentimiento natural que brota espontáneamente del corazón humano, a saber: el reconocimiento de la excelencia de Dios y de la propia indignidad y dependencia, con la consiguiente obligación de manifesetar una y otra a través de todos los actos de la propia existencia y por medio de ciertas acciones, tales como la adoración, el

agradecimiento, el temor, la súplica, etc. Es lo que conocemos con el nombre de *culto natural*.

Según esto, el culto natural tiene dos grandes componentes: a) el reconocimiento, por una parte, de la dignidad de Dios, de la propia dependencia y de la obligación de orientar toda la existencia hacia Él; y b) la orientación fáctica de la vida según esos postulados.

En esta perspectiva el culto religioso natural aparece como el conjunto de actos por los cuales el hombre, individual y colectivamente, *expresa* sus relaciones con Dios. Entre ellas destacan el honor y la sumisión, con las cuales glorifica a Dios por su excelencia y se somete a Él. Esto origina una fuerte vinculación entre culto y glorificación.

La *virtud natural de la religión* es, pues, el quicio sobre el cual gira el culto natural. De ella brotan las disposiciones *interiores* que evitan caer en un vano *ritualismo* y vivifican las manifestaciones *externas* que el culto ha de tener para ser verdaderamente tal.

b) El culto judío

Si la virtud natural de la religión origina y sustenta el culto natural, el culto judío, en cambio, tiene como fundamento los *hechos salvíficos* realizados en la economía antigua. Mediante el culto se conmemoraban los hechos del pasado y se actualizaba la fe del pueblo en el poder actuante de Dios, a la vez que se estimulaba su esperanza respecto al cumplimiento futuro de todas las promesas. El paradigma por antonomasia era la Pascua.

El centro de ese culto era el Arca de la Alianza, símbolo de la presencia de Dios entre su pueblo. Albergada en el tabernáculo, se convirtió en el santuario portátil de los hebreos en su peregrinación por el desierto. Después de haber estado colocada en Silo, Nob y Gabaón, fue fijada en el Templo construido en Jerusalén por Salomón, desapareciendo con él en el momento de la cautividad y siendo sustituida por el «propiciatorio» del segundo Templo.

Con la fijación del Arca en el Templo, éste se convirtió en el centro del culto de Israel, pues a él quedó vinculada la presencia de Yahvé. Por este motivo, los fieles de todo el país

venían al Templo para contemplar el rostro de Dios y tomar parte en el culto oficial nacional que allí se celebraba.

En el Templo tenían lugar a diario sacrificios, entre los que destacaba, por su belleza y significado, el que se ofrecía cada mañana y cada tarde en nombre de la nación. Consistía en la ofrenda de un cordero sin mancha, una torta de harina y aceite y una libación de vino. La ceremonia de la incensación del altar de oro —situado en el «Santo» —precedía a esta ofrenda matutina y servía de conclusión a la vespertina. Una vez al año, el día de la Expiación, el Sumo Sacerdote entraba en el «Sancta Sanctorum» para hacer una breve oración en favor de todo el pueblo. Las personas que formaron parte de la institución sacerdotal y levítica estuvieron fuertemente vinculadas a este culto, en cuanto que eran ministros oficiales del mismo.

Más tarde, el culto del Templo se vio completado por la liturgia sinagogal. Propiamente hablando, las sinagogas no eran lugares destinados al culto (pues éste consistía sobre todo en sacrificios, los cuales se ofrecían en el Templo). Sin embargo, las lecturas, cantos, y oraciones del culto sinagogal pueden considerarse justamente como complemento del culto sacrificial.

El culto judío tuvo como dimensiones específicas la comunitariedad, la interioridad y la proyección escatológica.

Dimensión comunitaria. En virtud de su elección como pueblo de Dios, Israel vino a ser, en cuanto comunidad nacional, el espacio donde Dios cumplía sus promesas y el tiempo donde Dios desarrollaba su designio salvífico. Cuando este pueblo celebraba el culto, tenía conciencia de ser todo él «reino de sacerdotes y nación consagrada» (Ex. 19, 5-6), que entraba en comunión con Dios a través de ciertos actos religiosos, que se consideraban propios de todo el pueblo y realizados por todos; es decir, como algo nacional y comunitario.

Dimensión interior. Es un principio constante de la Ley, de los libros proféticos y de los sapienciales, la inutilidad del culto si se realiza sin las *actitudes interiores* que Dios espera de su pueblo: «la obediencia es superior a los sacrificios y la docilidad más que la grasa de terneros» (1 Sam. 15, 22). De ahí los ataques, a veces violentos en la forma, contra un cul-

to superficial, ritualista y meramente externo; sobre todo cuando se tomaba como sustitutivo de las profundas infidelidades contra Dios. Ciertamente Dios no rechazaba el culto, pues le agradaba si procedía de un corazón recto y justo (Eccl. 35, 1-10). De hecho, el mismo Señor, sus Apóstoles y su Madre participaron con asiduidad en el culto del Templo y en el sinagogal.

Esta dimensión de interioridad, donde se realiza la conversión del corazón y toma forma el amor y el temor de Dios, sería llevado hasta las últimas consecuencias por el NT.

Dimensión escatológica. Recordando sin cesar las promesas de Dios, el culto judío alimentaba la esperanza futura incluso en los momentos de mayor postración nacional.

La lectura de textos como los que recordaban la salida de Egipto —que invitaban a un nuevo éxodo— y los que evocaban la creación —que hacían esperar una nueva creación: la liberación y salvación definitivas— jugaron un papel decisivo. Era pues, un culto totalmente orientado hacia el futuro: Dios, por medio de sus promesas, se había comprometido a convertir en realidad lo que humanamente sería mera utopía. El culto no agotaba, por tanto, su significación en el momento presente, sino que, aguijoneado por la predicación profética, estaba volcado hacia el porvenir. Esta dimensión escatológica sería consumada y llevada a plenitud en el culto cristiano.

c) El culto cristiano

Observaciones generales. Aunque superior al culto natural, el culto judío era y seguía siendo imperfecto, transitorio y figurativo. No obstante, los planes salvíficos de Dios contemplaban la existencia de un culto real, perfecto y definitivo. La llegada de éste y la abolición del culto judío fue anunciada por Cristo a la samaritana, en respuesta a la pregunta sobre la legitimidad cultual del templo de Garizím o del de Sión (Jerusalén): «Nuestros padres adoraron en este monte, y vosotros decís que es Jerusalén el sitio donde hay que adorar. Jesús le dijo: Créeme, mujer, que es llegada la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre. Vosotros adoráis lo que no conocéis, nosotros adoramos lo que

conocemos; porque la salvación viene de los judíos; pero ya llega la hora, y es ésta, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn. 4, 20-23).

Pero Cristo no sólo anunció sino que instauró el nuevo culto. Asumiendo la naturaleza humana en actitud de absoluta obediencia al Padre (Fil. 2, 5-10), fue constituido en nuevo Pontífice de un nuevo culto en un nuevo templo. Este culto fue inaugurado en la Encarnación y prolongado en todos los actos de su vida oculta y ministerio público, culminado en su pasión y muerte, con la cual ofreció al Padre un sacrificio perfectísimo, de incomparable naturaleza y valor respecto a los sacrificios del culto antiguo. «Cristo, constituido Pontífice de los bienes futuros y penetrando en el tabernáculo mejor y más perfecto, no hecho por manos de hombre, esto es, no de esta creación; ni por la sangre de machos cabríos ni becerros, sino por su propia sangre, entró de una vez para siempre en el santuario, realizando la salvación eterna. Porque si la sangre de machos cabríos y toros y la aspersión de las cenizas de la vaca santifica a los inmundos y les da limpieza de la carne, ¡cuánto más la sangre de Cristo, que por el Espíritu Eterno se ofreció a Sí mismo inmaculado a Dios, limpiará nuestra conciencia de las obras muertas, para dar culto a Dios vivo! (Heb. 9, 11-14).

Este culto se prolonga en la historia por institución del mismo Cristo, que ha hecho posible la reactualización ininterrumpida de su sacrificio redentor y la trasmisión de su contenido espiritual, al instituir el misterio eucarístico y los demás sacramentos. Gracias al carácter sensible y espiritual de los mismos, el sacrificio y los sacramentos posibilitan la plena participación en el culto de Cristo.

Según esto, el culto cristiano, en *sentido estricto,* consiste en la actualización de las obras sacerdotales de Cristo y en la adhesión interior y exterior a las mismas, mediante una verdadera participación. A través de esas acciones sacerdotales de Cristo-Cabeza, el cristiano se une a la adoración, alabanza, petición, oblación que Él tributó al Padre. Gracias a nuestra condición de miembros del Cuerpo Místico, esos actos se unen al culto que realiza el mismo Cristo, entrando así en una esfera de absoluta dignidad y valor.

Ciertamente el culto cristiano no se agota en las accio-

nes litúrgicas, pues, al ser un culto en «espíritu y verdad», abarca toda la existencia, que ha de ser vivida como hostia ofrecida a Dios (L G, 10). Sin embargo este culto de la propia vida (culto espiritual) está en íntima dependencia del culto litúrgico, en cuanto necesita de la gracia que comunican de modo especial los sacramentos; y precisa, además, para su desarrollo de diversos actos, momentos y lugares específicos. El culto cristiano no anula, por tanto, lo sagrado, lo ritual, lo simbólico, la conciencia de la necesidad de sacrificio, etc., sino que lo eleva y purifica, superando, de una parte, la exterioridad farisaica y, de otra, situando la religión en el interior de la respuesta a un Dios que llama a la unión con Él, y que reclama en consecuencia la entrega de la entera existencia del hombre.

Características del culto cristiano. El culto cristiano tiene como características fundamentales las siguientes: es espiritual y sensible, personal y comunitario, glorificador de Dios y salvador de los hombres, terreno y escatológico.

Culto espiritual y sensible. El culto inaugurado por Cristo en la Encarnación y consumado en la Cruz consistió esencialmente en la *oblación interna* de su voluntad, con la que aceptó la voluntad del Padre con tal hondura y radicalidad, que para cumplirla asumió primero y entregó después la naturaleza humana, que le situaba en la condición de siervo (Fil. 2, 7), y la disposición real de cumplir siempre y en todo momento la voluntad del Padre (Jn. 4, 34). Fue, pues, un culto con esta doble dimensión: interna (oblación de la voluntad) y sensible (asunción y entrega, incluso cruenta, de la naturaleza humana).

En cuanto prolongación del de Cristo, el culto cristiano tiene también este carácter espiritual y sensible, tal y como manifiestan los signos sacramentales, en los que aquél se perpetúa. Se trata, en efecto, de realidades *visibles* (signo externo: agua, pan, aceite, palabra, etc.) que contienen y comunican realidades invisibles (la gracia).

Uniéndonos a estos ritos sagrados «en verdad y en espíritu», imitamos la vida de Cristo, nos hacemos oblación interna y externa con Él, y recibimos la gracia, la cual posibilita convertir nuestra existencia en un acto de culto y en cumplimiento amoroso y fiel de su voluntad.

Personal y comunitario. El culto que Cristo realizó durante su vida, se actualiza ahora en las acciones litúrgicas, en las que Él mismo está presente y actuante. Esta presencia es tan radical, que las acciones litúrgicas son actos de Cristo. Se trata, por tanto, de un culto personal.

Por otra parte, cada hombre, con el Bautismo, y cada cristiano, con los demás sacramentos y acciones sagradas, es quien tiene que incorporarse al culto que realiza Cristo, siendo intransferible la propia participación. También desde esta perspectiva es personal el culto cristiano.

Pero, de otro lado, Cristo entregó a su Iglesia, Cuerpo Místico y Pueblo de Dios, la realización de su culto; y la asoció a sí mismo, como Esposa amadísima, para que así tribute al Padre un culto perfectísimo.

Por tanto, el culto cristiano es una acción que pertenece a toda la Iglesia y que realiza la entera comunidad de los bautizados; es decir, es una realidad comunitaria.

Glorificador y santificador. Según atestigua la carta a los romanos, por la desobediencia del primer Adán entraron en la tierra el pecado, la muerte y la condenación. La obra del primer Adán fue, por tanto, desglorificadora (pecado contra Dios) y condenadora (pérdida para el género humano). El mismo texto añade, sin embargo, que el pecado, la muerte y la condenación fueron vencidos por la obediencia del nuevo Adán, Cristo, obediencia que le llevó a entregar su vida en rescate de todos, mediante una oblación amorosa al Padre. De este modo, el nuevo Adán resituó el honor de Dios y la condición del hombre en un estado semejante al de la creación-elevación.

Este doble movimiento continúa ahora en los actos litúrgicos, pues, como hemos visto antes, actualizan y contienen la obra realizada por Cristo. Una y otra son inseparables, si bien el aspecto glorificador es el aspecto principal del culto cristiano, en cuanto que la obra de Cristo tuvo como fin dar gloria al Padre.

Terreno y celestial. El culto que Cristo realizó en la tierra lo continúa en la liturgia terrena y en la liturgia que realiza en la Jerusalén celestial, donde actúa como ministro del santuario y del tabernáculo (SC, 8).

El culto terreno y el celestial no son *dos cultos* sino *dos*

modos de ejercer el culto cristiano. De otra parte, aunque el uno se realiza en el tiempo (historia) y el otro más allá del tiempo (metahistoria), entre ambos no existe ruptura sino íntima comunión, pues cuando la Iglesia peregrina realiza su liturgia, y en particular la eucaristía, se une al «culto de la Iglesia celestial entrando en comunión y venerando en primer lugar la memoria de la Bienaventurada y siempre Virgen María, Madre de Dios, la de su esposo S. José, y la de los santos Apóstoles, mártires y la de todos los santos» (Canon romano). Esta comunión entre el culto terreno y el celestial confiere al culto cristiano un carácter esencialmente escatológico; carácter que se pone también de manifiesto en la transitoriedad del terreno frente a la situación definitiva que caracteriza al celestial.

4. La liturgia, fuente y cumbre de la vida de la Iglesia[5]

El sacerdocio de Cristo realiza su *única* misión —glorificación de Dios, salvación de los hombres— mediante un *triple* ministerio: el profético, el litúrgico y el pastoral. Sin embargo, los ministerios profético y pastoral están subordinados al litúrgico; en él encuentran su máxima expresión y de él extraen su fuerza y eficacia.

Efectivamente, el punto culminante del ministerio litúrgico de Cristo: su muerte en la Cruz es, de una parte, la máxima revelación del amor del Padre a los hombres (ministerio profético) y la prueba más elocuente del «no hay mayor amor que dar la vida por las ovejas» (ministerio pastoral); y, de otra, el punto focal hacia el que mira toda la actividad profética de Cristo y la fuente de donde brota la eficacia de su ministerio pastoral.

La Iglesia, cuya *misión* y *ministerios* se identifican con los de su Fundador, encuentra en la liturgia «la cumbre hacia la cual orienta toda su actividad y, al mismo tiempo, la fuente de donde extrae toda su fuerza» (SC, 10).

Según esto, la evangelización y el pastoreo *culminan* en la sacramentalización (liturgia). La *evangelización*, porque el «id y enseñad a todas las gentes» (Mt. 28, 19a) está radicalmente orientado y completado con el «bautizándolos en el

nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt. 28, 196). El *pastoreo*, porque «los trabajos apostólicos se ordenan a que, una vez hechos hijos de Dios por la fe y el Bautismo, todos se reúnan, alaben a Dios en medio de la Iglesia, participen en el sacrificio y coman la Cena del Señor» (SC, 10).

Por otra parte, la sacramentalización *confiere eficacia* al pastoreo y a la evangelización, puesto que la liturgia impulsa «a los fieles a que, saciados con los sacramentos pascuales, sean concordes en la piedad» (SC, 10); y, más en concreto, «la Eucaristía enciende y arrastra a los fieles a la apremiante caridad de Cristo» (SC, 10).

Por este motivo puede afirmar el Concilio Vaticano II que ninguna vida cristiana ni ninguna comunidad local se construye al margen de la liturgia (PO, 6), sobre todo al margen de la Eucaristía; y, al contrario, una fuerte vida litúrgica y eucarística es el medio más eficaz para potenciar la evangelización y el apostolado, tanto a nivel personal como comunitario.

Sin embargo, sería ilegítimo derivar de estas afirmaciones hacia un *panliturgismo* teórico o práctico, pues la liturgia no agota toda la actividad eclesial ni toda la vida espiritual.

No agota toda la actividad eclesial, porque «la Iglesia proclama a los *no creyentes* el mensaje de la salvación, para que todos los hombres conozcan al Dios verdadero y a su enviado Jesucristo y se conviertan de sus caminos haciendo penitencia» (SC, 9); y «a los *creyentes* les debe predicar continuamente la fe y la penitencia, y debe además prepararlos para los demás sacramentos, enseñarles a cumplir todo cuanto mandó Cristo y estimularles a toda clase de obras de caridad, piedad y apostolado» (*Ibidem*). El ministerio litúrgico, por tanto, presupone y exige el profético y el pastoral.

Tampoco agota toda la vida espiritual, porque «el cristiano, llamado a orar en común, debe, no obstante, entrar en su cuarto para orar al Padre en secreto» y «llevar siempre la mortificación de Jesús» en su cuerpo (SC, 12). Por eso, la piedad litúrgica y la piedad extralitúrgica ni se contraponen ni se excluyen, sino que se integran y potencian, según la enseñanza de Pío XII en la *Mediator Dei*, ratificada por el Con-

cilio Vaticano II en la misma constitución de liturgia, al recomendar «encarecidamente los ejercicios piadosos del pueblo cristiano», sobre todo «las prácticas de piedad de las iglesias particulares que se celebran por mandato de los obispos» (SC, 12-13), con tal de que sean «conformes a las leyes y normas de la Iglesia», «se organicen teniendo en cuenta los tiempos litúrgicos», «vayan de acuerdo con la sagrada liturgia, en cierto modo deriven de ella y a ella conduzcan» (SC, 13).

Un punto concreto: piedad litúrgica y piedad popular

Frente a los errores doctrinales de algunos liturgistas —*eminentes*, a veces, en otros campos—, decía el Papa Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi:* «Tanto en las regiones donde está establecida desde hace siglos, como en aquellas donde se está implantando, se descubren en el pueblo expresiones particulares de búsqueda de Dios y de fe. Consideradas durante largo tiempo como menos puras, y a veces despreciadas, estas expresiones constituyen hoy el objeto de un nuevo descubrimiento casi generalizado. Durante el Sínodo, los obispos estudiaron a fondo el significado de las mismas, con un realismo pastoral y un celo admirables.

»La religiosidad popular, hay que confesarlo, tiene ciertamente sus límites. Está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones. Se queda frecuentemente a un nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una verdadera adhesión de la fe. Puede incluso conducir a la formación de sectas y poner en peligro la verdadera comunidad eclesial.

»Pero cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de la evangelización, contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen

esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Teniendo en cuenta esos aspectos, la llamamos gustosamente *piedad popular,* es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad.

»La caridad pastoral debe dictar, a cuantos el Señor ha colocado como jefes de las comunidades eclesiales, las normas de conducta con respecto a esta realidad, a la vez tan rica y tan amenazada. Ante todo, hay que ser sensibles a ella, saber percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables, estar dispuesto a ayudarla a superar sus riesgos de desviación. Bien orientada, esta religiosidad popular puede ser cada vez más, para nuestras masas populares, un verdadero encuentro con Dios en Jesucristo» (n. 48).

Juan Pablo II ha repetido la misma doctrina en todos sus viajes apostólicos a los más variados países del mundo. Así, en su primer viaje a América, en 1979, decía en Guadalajara (México): «Esta piedad popular no es necesariamente un sentimiento vago, carente de sólida base doctrinal, como una forma inferior de manifestación religiosa. Cuántas veces es, al contrario, como la expresión verdadera del alma de un pueblo, en cuanto tocada por la gracia y forjada por el encuentro feliz entre la obra de la evangelización y la cultura local. Guiada y sostenida, y si es el caso, purificada por la acción permanente de los pastores, y ejercitada diariamente en la vida del pueblo, la piedad popular es de veras la piedad de los «pobres y sencillos». Es la manera como estos predilectos del Señor viven y traducen en sus actitudes humanas y en todas las dimensiones de su vida el ministerio de la fe que han recibido» (Santuario de N.S. de Zapopán, 30. XI. 1979).

Esta enseñanza del Concilio Vaticano II y de los últimos Papas enlaza con la praxis eclesial más remota, como atestiguan los grafitos de las tumbas de los mártires, la veneración de la Santa Cruz, el culto y veneración de las sagradas imágenes, etcétera. Además, hay que tener presente que muchas prácticas de piedad han brotado de una intensa vida litúrgica y que la vida de los santos evidencia el influjo benéfico que ejerce la piedad extralitúrgica en la piedad litúrgica.

5. La liturgia, realidad didascálica[6]

A) Constatación

Desde los orígenes la liturgia ha sido, *de hecho,* la principal escuela eclesial para alimentar la fe y la formación del pueblo cristiano. Baste pensar, por ejemplo, en el influjo del catecumenado y en las homilías dominicales de los Santos Padres.

Esta afirmación sigue siendo válida en nuestros días. En efecto, los diversos instrumentos de formación cristiana: charlas, círculos de estudio, cursos o cursillos, catequesis de adultos, revisión de vida, etcétera, llegan a sectores minoritarios. La formación religiosa de la comunidad cristiana *como tal* se realiza sobre todo a través de la participación en la misa dominical y en la liturgia bautismal, funeraria y matrimonial.

La Iglesia, consciente de esta realidad, ha reiterado frecuentemente la importancia de la liturgia como educadora de la fe del pueblo de Dios. Baste recordar las enseñanzas del Concilio de Trento, de Pío XI y del Vaticano II. Para el Concilio Tridentino «la Misa contiene una gran instrucción para el pueblo cristiano» (Ses. XXII, cap. 8). Pío XI escribía así a Dom Bernard Capelle: «La liturgia es la gran didascalía de la Iglesia». El Vaticano II ha extendido a *toda* la liturgia lo que Trento decía de la Misa (SC, 33).

B) Fundamentos del carácter didascálico de la liturgia

La importancia didascálica de la liturgia se apoya sobre estos cuatro pilares: los contenidos, la estructura, el lenguaje y el «clima».

a) Los contenidos

La liturgia no es un catecismo, un compendio del dogma cristiano o una escuela que imparte conceptos religiosos llenos de claridad y vigor. Ni siquiera va dirigida, intencional y específicamente, a suscitar la fe.

Sin embargo, la liturgia contiene, más o menos explicitados, los grandes temas de la fe cristiana. En efecto, a lo largo del año celebra el entero misterio de Cristo en sus distintas fases: encarnación, pasión, muerte, resurrección, retor-

no al Padre y envío del Espíritu Santo, ofreciendo así una *síntesis muy completa del misterio de Cristo.* Por otro lado, a través del amplísimo leccionario de la Misa y de los sacramentos, presenta una visión de conjunto, substancialmente íntegra, de la *historia de la salvación y de la revelación.* Además, los símbolos, especialmente los de la Misa, recogen los principales capítulos del *dogma cristiano.* Los ritos sacramentales, por su parte, contienen los principales aspectos de la *teología sacramentaria.* Por último, en las oraciones eucológicas y anaforales aparecen los *grandes temas trinitarios, cristológicos, eclesiológicos, mariológicos, etc.*

Pueden darnos una idea aproximada unas palabras de Pablo VI referidas al contenido mariológico del Misal Romano actual:

«Recorriendo los temas del Misal restaurado, vemos cómo los grandes temas de la eucología romana —el tema de la *Inmaculada Concepción,* y de la *plenitud de gracia,* de la *Maternidad Divina,* de la integérrima y fecunda *virginidad,* del *«Templo del Espíritu Santo»,* de la *cooperación* a la obra de su Hijo, de la *santidad ejemplar,* de la *intercesión* misericordiosa, de la *Asunción* al Cielo, de la *realeza* maternal y algunos más— han sido recogidos en perfecta continuidad con el pasado, y cómo otros temas, nuevos en cierto sentido, han sido introducidos (...). Así, por ejemplo, el tema *María-Iglesia* ha sido introducido en los textos del Misal con variedad de aspectos (...). Dichos textos, en la Concepción sin mancha de la Virgen reconocen el *exordio de la Iglesia,* Esposa sin mancilla de Cristo; en la Asunción reconocen el *principio* ya cumplido y la *imagen* de aquello que, para toda la Iglesia, debe todavía cumplirse; en el misterio de la Maternidad la proclaman *Madre* de la Cabeza y de los miembros» (MC, 11).

b) La estructura

La liturgia no pretende directamente ilustrar la fe ni transmitir enseñanzas; por este motivo, no tiene la estructura de un tratado, de una clase o de una encíclica. Sin embargo, algunas partes de la liturgia tienen una estructura muy didascálica.

En este sentido hay que mencionar, en primer término, los ritos sacramentales de la liturgia reformada por Pablo VI— sobre todo la de la Eucaristía—, en los cuales la liturgia propiamente sacramental va precedida siempre de una «liturgia de la palabra», en que no faltan las lecturas y la homilía, al objeto de suscitar y/o potenciar la fe de los asistentes y prepararlos así a una participación más activa y fructuosa. Tienen también una estructura muy didascálica las profesiones de fe —bautismales, eucarísticas—, las homilías, las moniciones, etc.

c) El lenguaje

Dado que la instrucción no es su objetivo directo y primario, la liturgia, en su conjunto, no está redactada en un estilo destinado a expresar o comunicar conceptos y raciocinios que enriquezcan la inteligencia.

Sin embargo, sería un grave error concluir que el lenguaje de la liturgia no es didáctico. El lenguaje litúrgico, en efecto, no sólo se dirige a la inteligencia, sino también a la voluntad, a la afectividad y a la intuición. Supera, por tanto, el campo meramente conceptual y penetra en el de la voluntad y de los sentimientos, insertándose así en un área mucho más rica y más humana.

Por otra parte, es un «lenguaje» muy variado: lecturas, himnos, antífonas, oraciones de distinto tipo, etc., con un fuerte equilibrio entre los diversos géneros literarios, según lo exige el misterio que se celebra y las personas que participan en él.

Por último, el «lenguaje» de la liturgia no es sólo o principalmente *la palabra* hablada, cantada o meditada. Ciertamente, la palabra ocupa un lugar muy destacado en la liturgia; pero siendo ésta una realidad de signos sensibles y eficaces, su lenguaje es el de los signos, es decir, un lenguaje donde «hablan» las cosas, los gestos, las posturas, el color, el movimiento, etcétera; elementos todos ellos fuertemente didascálicos, tanto por la facilidad con que pueden ser captados como por el rigor con que comunican lo que simbolizan. En este sentido, no deja de sorprender que las más avanza-

das técnicas de la didáctica moderna no hayan superado, sino confirmado, el lenguaje que la liturgia usó desde su mismo nacimiento.

d) El «clima»

La enseñanza que imparte la liturgia está en función directa e inmediata de la *oración,* puesto que pretende crear actitudes cultuales en quienes participan, para que vivan el misterio de la salvación que allí se actualiza. Además, la enseñanza se trasmite *haciendo vivir* los misterios de la fe que se celebran. La oración y la participación activa son, pues, el «clima» en el que la liturgia ejerce su función didascálica.

La calidad didáctica de ese «clima» es muy difícil de superar; pues, de una parte, suscita, trasmite y educa la fe convirtiendo en oración sus contenidos; y, de otra, comunica y profundiza en las verdades divinas no sólo ni primariamente de un modo conceptual, sino experiencial e iniciático. De ahí que incluso pueda presentarse como el paradigma de toda la catequesis, cuya meta no sólo es la trasmisión fiel de la doctrina sino el aprendizaje de su vivencia.

La liturgia aparece así como un medio de enseñanza universal y eficacísimo, pues el hombre de cualquier cultura y situación puede captar con facilidad y hondura los misterios de la fe.

6. La liturgia, realidad jerárquica[7]

Entre *ser* y *misión* de la Iglesia y *ser* y *misión* de la liturgia existen relaciones intrínsecas y vínculos indisolubles. Por eso, la liturgia, al igual que la Iglesia, tiene carácter jerárquico.

El Concilio Vaticano II, al tratar de esta cuestión, ha destacado dos puntos: la diversidad de ministerios litúrgicos y la regulación de la liturgia por la competente autoridad.

A) Diversidad de ministerios litúrgicos

En virtud del Bautismo, todos los fieles son miembros del Pueblo de Dios y del Cuerpo Místico y participan *pleno*

iure en las acciones litúrgicas. Sin embargo, además del sacerdocio común existe el sacerdocio ministerial, que difiere de él esencialmente. Por tanto, no todos los que participan en la liturgia están en idéntica situación ontológica y funcional, sino que cada uno tiene un ministerio específico. Por otra parte, dentro del sacerdocio ministerial hay distinción de grados y dentro del sacerdocio común diversos ministerios; por lo cual, los miembros de uno y otro sacerdocio participan en la liturgia cumpliendo una misión propia.

El sacerdocio *ministerial* posee los poderes sacramentales recibidos en el sacramento del Orden, gracias a los cuales confecciona la Eucaristía, perdona los pecados, unge a los enfermos (obispo-presbítero), confiere el Espíritu Santo por medio de la Confirmación (el obispo como ministro originario y el presbítero como extraordinario) y asegura la sucesión apostólica mediante el sacramento de la imposición de manos (obispo). Asímismo, tiene la potestad de proclamar la Palabra de Dios *autoritativamente*, es decir, con la autoridad misma de Cristo.

Por tanto, quienes poseen el sacerdocio ministerial participan en la liturgia desde una posición de *capitalidad* y ejercen un ministerio presidencial en sentido teológico, no sociológico; es decir: actúan en la *persona*, en *nombre* y con la *autoridad* de Cristo. Este es el fundamento que justifica, por ejemplo, que la anáfora o canon sea una oración privativa del sacerdote que celebra la S. Eucaristía y que excluye las llamadas «homilías dialogadas».

Los simples fieles, en cambio, se sitúan en un plano *esencialmente* diverso: reciben los sacramentos, escuchan la palabra, comen el Cuerpo del Señor, ofrecen el sacrificio eucarístico «no sólo por manos del sacerdote sino también en cierto modo juntamente con él» (MD), proclaman las lecturas de la Palabra de Dios (lectores), cantan salmos y cánticos espirituales (*schola* y pueblo), se ayudan mutuamente a participar de modo más consciente y fructuoso (monitores), etcétera.

En la liturgia, por tanto, cada uno tiene su propio cometido: ministro, lector, cantor, simple miembro. En consecuencia, «cada cual, ministro o fiel, al desempeñar su oficio, hará todo y sólo lo que le corresponde» (SC, 28-1).

B) La autoridad litúrgica

Aunque el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial participan del *munus* profético, litúrgico y pastoral de Cristo, el sacerdocio jerárquico ha recibido del Señor la misión de conducir al pueblo sacerdotal hacia la plenitud de la vida divina mediante el ministerio de la palabra, de los sacramentos y del pastoreo. Esta misión exige garantizar la autenticidad de esos tres ministerios y conlleva la correlativa autoridad y la asistencia divina. Por tanto, el ordenamiento de la liturgia —fuente y culminación de los demás ministerios— es competencia propia y exclusiva de la jerarquía de la Iglesia.

Por otra parte, como las acciones litúrgicas «no son celebraciones privadas, sino de la Iglesia» (SC, 26), Pueblo de Dios jerárquicamente organizado (LG, cap. II-III), corresponde a la Jerarquía eclesiástica dictar normas jurídicas que aseguren el carácter comunitario de la liturgia y el ejercicio ordenado de la misma, poniéndola al abrigo de cualquier subjetivismo y arbitrismo y, como consecuencia, hacer posible que la salvación de Cristo llegue, de modo objetivo y eficaz, a cada miembro del Cuerpo Místico. Según esto, aunque *liturgia* y *norma litúrgica* no se identifiquen, ni ésta sea el elemento más importante de aquélla, la liturgia no puede existir sin el derecho litúrgico.

De hecho, la Jerarquía de la Iglesia siempre ha regulado el ejercicio del culto cristiano en consonancia con las diversas situaciones históricas de sus miembros y las leyes inherentes a su carácter de organismo vivo y santificador.

Los principales jalones de este derecho litúrgico son éstos: los orígenes; desde la paz de Constantino hasta Trento; de Trento al Código de Derecho Canónico de 1917; el Concilio Vaticano II; y el Código de Derecho Canónico vigente.

a) Los orígenes

Según el libro de los Hechos, los Apóstoles fueron quienes organizaron y regularon el culto cristiano (Act. 2, 42; 6.1-7). San Pablo, por su parte, dictó normas sobre la liturgia en general (1 Cor. 14, 40; 1 Tim. 2, 1ss); el comportamiento de los hombres y de las mujeres (1 Tim.2, 8 ss), las colec-

tas de los pobres 81 Cor. 16, 1-2), el modo de celebrar la Eucaristía (1 Cor. 11, 17 ss), etcétera. Santiago también hizo algunas indicaciones sobre la oración y la Unción de enfermos (Sant. 5, 13 ss). Lo mismo cabe decir de los demás Apóstoles, que, al ser fundadores de las respectivas iglesias, establecían cómo debía celebrarse el culto.

En las *Constituciones pseudoapostólicas* existen prescripciones litúrgicas muy pormenorizadas. El hecho de atribuirse a los Apóstoles, confirma que el criterio según el cual se imponen o rechazan los diversos usos litúrgicos sigue siendo el de la *tradición*. Tertuliano, Orígenes y, más tarde, los Santos Padres atestiguan el mismo criterio.

b) La paz constantiniana

El notable aumento de cristianos y otras circunstancias que llegan como consecuencia de la paz constantiniana provocan una notable incremento de la legislación litúrgica, la cual se reserva al Papa, a los Concilios Ecuménicos, nacionales o provinciales, y a ciertas sedes episcopales de especial relevancia. Por otra parte, se inicia una tendencia a la uniformidad.

En los siglos inmediatamente posteriores a la paz coexisten con la Liturgia Romana otras liturgias occidentales y orientales; lo cual lleva consigo que tengan gran importancia, por ejemplo, los concilios nacionales y provinciales de las Galias, España, etcétera. Sin embargo, desde Gregorio VII se generalizó el uso de la Liturgia Romana y se acentuaron las intervenciones de los Papas en la legislación litúrgica. Baste pensar, por ejemplo, en la inclusión de ciertas decretales en las colecciones canónicas, especialmente en el Decreto de Graciano, con las cuales se obligaba a las iglesias locales a aceptar los usos romanos.

La reforma litúrgica de la Curia Romana limitó aún más la jurisdicción de los obispos y preparó el camino canónico que sancionaría Trento.

c) El Concilio de Trento

Aunque algunos atribuyan despectivamente al Concilio de Trento la inauguración de un período donde las rúbricas

es lo más importante, se trata de una afirmación injusta, puesto que este concilio cimentó de modo definitivo la doctrina de los sacramentos y encomendó al Papa la publicación de un Misal y un Breviario reformados según el criterio del retorno a las fuentes.

Es cierto, sin embargo, que Trento impuso obligatoriamente los dos libros citados y abolió las prácticas litúrgicas locales que tuvieran menos de doscientos años de vigencia. Más aún, prohibió, incluso con amenaza de sanción, cualquier cambio del texto oficial. Esta centralización obedecía al deseo de restaurar los ritos primitivos, eliminar añadiduras de dudosa autenticidad y restituir a su estado originario lo que había sido alterado; sin olvidar la unificación católica, quebrantada por la Reforma protestante. El estado en que se encontraba entonces la investigación litúrgica impidió, en buena medida, la consecución de tan loables intenciones. Pero esto no puede empañar la altura de miras con que procedió Trento y confirma la relativización de las obras humanas.

En 1588 Sixto V creó la Congregación de Ritos, organismo que se convirtió en la suprema autoridad romana encargada de toda la legislación litúrgica. Desde su creación hasta la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1917, su actividad se centró casi exclusivamente en ratificar lo decretado por Trento sobre los libros litúrgicos y sus rúbricas. Los Papas Benedicto XIV, León XIII y san Pío X, por su parte, insistieron en la necesidad de atenerse a las normas establecidas, con el fin de no introducir división en lo que es principio de unidad y salvaguardar la pureza doctrinal.

d) El Código de Derecho Canónico de 1917

El Código de Derecho Canónico de 1917 dice expresamente (cánones 2 y 6) que su intención es sancionar las rúbricas de los libros litúrgicos vigentes en la Iglesia latina; sin embargo, son numerosas las prescripciones litúrgicas que introduce. Las más importantes se encuentran en el libro III, donde trata de los sacramentos y sacramentales (cc. 731-1153), de los lugares y tiempos sagrados (cc. 1154-1254), del culto divino (cc. 1255-1306).

También tienen referencias litúrgicas los cánones 98, 239, 240, 337, 349, 435, 1390, y 2378. Son decisivos para comprender la legislación litúrgica de este Código, los cánones 2 y 6 (párrafo sexto), 818, 1256, 1257 y 1261. La encíclica *Mediator Dei* continúa esta misma línea.

e) El Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II ha recogido, de una parte, el principio general de que «la reglamentación de la liturgia es competencia exclusiva de la autoridad eclesiástica» (SC, 22); pero, a la vez, considera «autoridad eclesiástica» «la Sede Apostólica», «el obispo, en la medida que determine la ley» (SC, 22-1) y «dentro de los límites establecidos, las competentes asambleas territoriales de obispos de distintas clases legítimamente constituidas» (SC, 22-2). El *Motu proprio «Sacram Liturgiam»* (25.I.64) estableció que esas asambleas «territoriales» fuesen «de momento nacionales» (n.X.).

Según la *Sacrosanctum Concilium* corresponde a las asambleas nacionales determinar el uso y los límites de la lengua vernácula en la Misa (n. 54) y en los sacramentos y sacramentales (n. 63); aprobar las traducciones (n. 36); promover los estudios para la adaptación (nn. 38-40); preparar los rituales particulares una vez haya sido revisado el ritual romano (n. 63) y revisar el ritual del matrimonio (n. 77); orientar la práctica penitencial (n. 110); admitir, en las misiones, los elementos de la iniciación (n. 65) y procurar que las exequias (n. 81) y la música (n. 119) respondan a las peculiaridades de cada pueblo; estudiar las acomodaciones necesarias una vez realizada la revisión del año litúrgico (nn. 39, 40 y 107); juzgar sobre el uso de los instrumentos musicales en el culto (n. 120) y revisar los ornamentos y objetos del culto (n. 128).

La misma Constitución confiere a los obispos cierta autoridad respecto a la concelebración (n. 57), el catecumenado (n. 64), la conmutación del Oficio (n. 97) y el uso de la lengua vernácula por parte de los clérigos (n. 101), el plan de estudios en el seminario (n. 16), y algunas cuestiones más.

Varios documentos aparecidos en el posconcilio han pormenorizado en algunos casos y ampliado las competencias

de las Conferencias Episcopales y de los obispos. El alcance de estas facultades se encuentra, sobre todo, en los rituales de cada sacramento y en el texto y aclaraciones oficiales de la OGMR, por lo que respecta a la Eucaristía.

f) El Código de Derecho Canónico vigente

El Código de Derecho de 1983 establece en el canon 2 el criterio que le inspira y orienta respecto a la legislación litúrgica: «El Código, ordinariamente, no determina los ritos que han de observarse en la celebración de las acciones litúrgicas; por tanto, las leyes litúrgicas vigentes hasta ahora conservan su fuerza, salvo cuando alguna de ellas sea contraria a los cánones del Código».

Capítulo II
LA PARTICIPACIÓN LITÚRGICA[1]

1. La participación litúrgica en la vida de la Iglesia

Durante los primeros siglos la participación litúrgica de los fieles fue muy intensa. Baste recordar el testimonio de san Justino sobre la misa dominical, en la que tomaban parte muy activa todos los cristianos de Roma y de los alrededores, y la preparación al Bautismo y a la Reconciliación.

A partir del siglo V o VI se inicia un declive y cada vez se acentuó más la separación entre la liturgia y el pueblo. Es verdad que éste siguió asistiendo a la misa dominical, comulgando en algunas ocasiones, reconciliándose, recibiendo la Unción y el Viático, etcétera. Sin embargo, el domingo perdió para la mayoría el sentido y la importancia originaria; la comunión se hizo muy infrecuente; la Unción de enfermos se convirtió en Extremaunción; los ritos y oraciones de la Misa dejaron de ser comprendidos por la mayoría; y la liturgia de la Palabra, tanto en lo referente a las lecturas como a la predicación, sufrió un grave deterioro.

Las causas estuvieron relacionadas con la misma liturgia, la formación deficiente del clero y del pueblo y el entibiamiento de muchos pastores y fieles.

No faltaron intentos de reforma, como la realizada por el Concilio de Trento y algunos movimientos de los siglos XVII y XVIII. Pero no llegaron a cuajar ni a producir los efectos deseables. De hecho, cuando san Pío X fue elegido Romano Pontífice, se encontró con una grave y generalizada separación entre el pueblo y la liturgia. Este gran Papa, movido de un ardiente celo pastoral y deseoso de realizar

en la Iglesia una profunda renovación, consagró buena parte de sus esfuerzos a remover los obstáculos que dificultaban la participación litúrgica y a promover acciones que la favorecían.

Este apoyo decidido de san Pío X a la causa de la participación activa del pueblo significó el espaldarazo del movimiento litúrgico moderno —iniciado cincuenta años antes en Solesmes—, el cual pasó a considerarla como la finalidad última de sus esfuerzos de reforma.

El Concilio Vaticano II —preparado en buena medida por las reformas realizadas por Pío XII, por innumerables trabajos científicos de los cultivadores de la liturgia y por la acción de pastoral litúrgica de muchos pastores de almas— hizo de la participación litúrgica el eje de sus enseñanzas y la meta de sus postulados de reforma. Eso explica, según ha escrito el padre Vagaggini, que la Constitución *Sacrosanctum Concilium* sea una especie de letanía en la que aparece, una y otra vez, el término o el concepto de participación.

La reforma posconciliar, fiel a las indicaciones conciliares, ha revisado los ritos y libros litúrgicos con la mente puesta en llevar el pueblo a la liturgia. Quien pierda de vista este objetivo, se condena a no entender el sentido profundo de la reforma posconciliar y a quedarse en la periferia de la misma: el cambio. Ciertamente, se han realizado muchos cambios; pero no por el mero deseo de cambiar sino con la intención última de retornar a la vida de la Iglesia primitiva, donde los cristianos participaban de modo consciente y activo en la liturgia.

2. Naturaleza de la participación

La obra salvífica realizada por Cristo durante su vida terrestre, continúa actualizándose ahora —aunque no de modo exclusivo— en la liturgia, mediante el ejercicio de su acción mediadora y sacerdotal. Participar en la liturgia es, por tanto, asociarse a esta acción sacerdotal de Cristo, con la cual Dios es plenamente glorificado y el hombre salvado.

Desde un punto de vista negativo, la participación litúrgica no equivale a un mero «estar en», «asistir a»; mucho me-

nos, sentirse como «extraños y mudos espectadores» (SC, 48) en las acciones litúrgicas que se desarrollan.

En términos positivos comporta —según hemos indicado anteriormente— asociarse a la acción santificadora y cultual que realiza Cristo a través de unos ritos y oraciones. Esa participación ha sido designada por los últimos Romanos Pontífices, por el Concilio y los cultivadores de la liturgia con una variadísima terminología: participación activa, interna y externa, fructuosa, piadosa, plena, perfecta, etcétera. A medida que pasa el tiempo, parece que la terminología se va decantando en el sentido de «participación consciente, piadosa y activa».

La participación *consciente* consiste en descubrir y vivir, guiados por la fe, lo que acontece en las acciones litúrgicas. La participación *piadosa* tiene lugar si en el transcurso de la celebración los fieles están en actitud de comunicación con Dios, nuestro Padre. La participación *activa* lleva consigo que los fieles tomen parte en el diálogo, el canto, la oración y, sobre todo, escuchen religiosamente la Palabra de Dios, y, en el caso de la Misa, reciban sacramentalmente el Cuerpo del Señor, aunque el no comulgar sacramentalmente no excluye de la participación activa.

Explicitando un poco más estas ideas, podría decirse que la participación litúrgica exige lo siguiente:

—*comprender*, al menos de forma elemental, el significado de los signos litúrgicos, tanto en su conjunto como en cada una de sus partes. («La Iglesia, con solícito cuidado, procura que los cristianos no asistan a este misterio de la fe como extraños y mudos espectadores, sino que, *comprendiéndolo bien, a través de los ritos y oraciones*, participen...» (SC, 48);

—*intervenir* activamente en el desarrollo de las acciones litúrgicas, evitando ser extraños o mudos espectadores;

—*concordar* las actitudes externas (gestos, posturas, respuestas, cantos, etc...) y las internas, de tal manera que aquéllas sean exteriorización del propio mundo interior. Pío XII decía lapidariamente: «Concuerde el alma con la voz»;

—*sintonizar* los propios sentimientos con los de Cristo, uniendo nuestra acción de gracias, adoración, petición, etc.,

a las suyas, reproduciendo «en nosotros los sentimientos de Cristo» (*Mediator Dei*);

—*prolongar* en la vida lo vivido en el rito, convirtiendo la propia existencia en una ininterrumpida acción cultual, en «ofrenda permanente» (IV anáfora);

—*conectar* la vida ordinaria con la liturgia, para que las actividades espiritual, apostólica, laboral, social, etc. no estén separadas de la liturgia, sino orientadas hacia ella, de modo que la preparen y potencien.

3. Importancia de la participación

La liturgia realiza la obra de la salvación independientemente de las disposiciones del ministro y de los fieles; pues es una acción sacerdotal del mismo Cristo.

Ahora bien, la eficacia subjetiva está en relación directa con la participación consciente y fructuosa de quienes toman parte en ella, pues Dios ha querido contar con la libertad humana.

No es extraño, por tanto, que la Iglesia siempre se haya preocupado de mejorar la participación litúrgica de los fieles, sobre todo en la Misa y en los sacramentos. Esta preocupación ha estado especialmente presente en el ministerio de los últimos Papas.

Por ejemplo, Pío X, en el *Motu proprio «Tra le sollecitudine»* (1903), exigía como condición previa para restablecer y potenciar el espíritu cristiano «la participación activa en los sagrados misterios», «fuente primaria e indispensable» de la santidad. Pío XI, en la Encíclica *Divini cultus* (1928), puntualizó que esa participación activa «es absolutamente necesaria». Pío XII promovió diversas reformas para hacerla posible: Vigilia Pascual, Semana Santa, mitigación del ayuno eucarístico, misas dialogadas, etc., consciente de que «el principal deber y la mayor dignidad de los fieles consiste en la participación en el sacrificio eucarístico» (MD). La Constitución litúrgica del Vaticano II hizo de la participación su principio inspirador y directivo, convirtiéndola, además, en una especie de estribillo.

A título de ejemplo baste recordar dos textos relativos a

la *liturgia en general* y a la *liturgia eucarística*, respectivamente.

«Para asegurar esta plena eficacia, es necesario que los fieles se acerquen a la sagrada liturgia con recta disposición de ánimo, pongan su alma en consonancia con la voz y colaboren con la misma gracia divina» (SC, 11).

«La Iglesia procura, con solícito cuidado, que los fieles no asistan a este misterio como extraños y mudos espectadores sino que, comprendiéndolo bien a través de los ritos y oraciones, participen consciente, piadosa y activamente en la acción sagrada» (SC, 48).

Por otra parte, toda la reforma litúrgica postulada por el Vaticano II y realizada en el período posconciliar, teóricamente sólo ha pretendido facilitar y promover la participación litúrgica de todos los bautizados sin distinción de edad, clase y situación. Este objetivo ha quedado malogrado en buena parte por la acentuación indebida de la participación externa y la ausencia, en ocasiones llamativa, de una adecuada catequesis litúrgica.

Estos hechos han provocado una notable desconfianza de amplios sectores sobre la eficacia de la liturgia, y sofocado muchos frutos de vida cristiana.

Sin embargo, la historia de la Iglesia demuestra que la participación litúrgica, cuando es auténtica, produce frutos abundantes y duraderos. Baste recordar la vida pujante de los primeros cristianos, cuyo quicio era la participación en la liturgia eucarística (Act. 2, 46), sobre todo dominical (San Justino); y, al contrario, el languidecer cristiano de los últimos siglos, que ha coincidido con el masivo apartamiento del pueblo fiel de las fuentes litúrgicas.

4. Fundamentos de la participación litúrgica

La participación litúrgica brota *remotamente* del Misterio Pascual de Cristo, en cuanto que es él quien posibilita que todos los hombres puedan participar de su eficacia salvífica. El fundamento *próximo* es el bautismo y la pertenencia a la Iglesia, Cuerpo Místico, puesto que la liturgia es el

ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo, Cabeza y miembros.

La participación litúrgica es, pues, un *derecho* y un *deber* de *todos* los bautizados. Por ello, todos los cristianos están llamados a participar de modo pleno, consciente y activo en las acciones litúrgicas.

Ahora bien, como las situaciones *personales* son distintas, la participación de cada bautizado dependerá de su edad, formación, sensibilidad religiosa, vida cristiana, etcétera.

Por otra parte, el carácter *dinámico* de la vida cristiana supone diversas etapas en la vida de cada bautizado; lo cual conlleva que existan también diversas etapas participativas que, de suyo, irán de lo imperfecto a lo más perfecto. Hablando en términos abstractos, la participación de la niñez será menos perfecta que la de la madurez.

Según esto, la participación litúrgica no será, *de hecho*, igual en todos los bautizados ni en todas las etapas de la vida de una misma persona. El dinamismo pedagógico exige comenzar por una participación *elemental*, seguir con la participación *media* y concluir con la participación *perfecta*. La primera consiste, entre otras cosas, en saber escuchar, adoptar las posturas adecuadas, dar las respuestas, tomar parte en cantos sencillos, etc. La segunda exige adentrarse gradualmente en el misterio que se celebra. La tercera lleva a prolongar la liturgia en la vida y a relacionar la vida con la liturgia.

5. Medios para fomentar la participación litúrgica

La participación litúrgica puede lograrse a través de muchos medios. Sin embargo, el Concilio Vaticano II ha señalado la importancia de estos tres: la reforma de la misma liturgia, la formación del clero y del pueblo y la reforma de las personas.

A) La reforma de la liturgia

El Concilio trata de la reforma litúrgica en cada uno de los capítulos de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*. En

el primero expone los *principios generales* de la reforma, mientras que en los restantes trata de las cuestiones relacionadas con los sacramentos, los sacramentales, el Oficio divino, el año litúrgico, etcétera.

En cuanto a los principios generales, el Concilio dice lo siguiente:

a) «hay que fomentar aquel amor suave y vivo hacia la Sagrada Escritura que atestigua la venerable tradición de los ritos tanto orientales como occidentales (SC, 24), incorporando de la Sagrada Escritura lecturas más abundantes, más variadas y más apropiadas» (SC, 35-1);

b) «siempre que los ritos (...) admitan una celebración comunitaria (...) hay que preferirla, en cuanto sea posible, a una celebración individual y casi privada» (SC, 27);

c) «en las celebraciones litúrgicas, cada cual, ministro o fiel, hará todo y sólo lo que le corresponde» (SC, 30);

e) «foméntense las celebraciones sagradas de la Palabra de Dios en las vísperas de fiestas más solemnes, en algunas ferias de Adviento y Cuaresma y los domingos y días festivos, sobre todo donde no haya sacerdotes» (SC, 35-4).

f) «como el uso de la lengua vernácula es muy útil para el pueblo, en no pocas ocasiones (...) se le podrá dar mayor acogida» (SC, 36-2), si bien «se conservará el uso de la lengua latina en los ritos latinos, salvo el derecho particular» (SC, 36-1);

g) «al revisar los libros litúrgicos, salvada la unidad substancial del rito romano, se admitirán variaciones y adaptaciones legítimas a los diversos grupos y pueblos, especialmente en las misiones» (SC, 38). Estas adaptaciones las realizará «la competente autoridad territorial (...) dentro de los límites establecidos en las diversas ediciones de los libros litúrgicos» (SC, 39) y con licencia de la Sede Apostólica cuando se trate de «una adaptación más profunda» (SC 40);

h) debe fomentarse la vida litúrgica parroquial (SC, 42); crearse una comisión nacional (SC, 44) y otra diocesana (SC, 45) de liturgia, y, «dentro de lo posible, comisiones de música sacra y arte sacro», las cuales «trabajarán en estrecha colaboración» (SC, 46);

i) los «textos y los ritos deben ordenarse de tal modo que

expresen con mayor claridad las cosas que significan y, en lo posible, puedan comprenderlos más fácilmente y participar en ellos» (SC, 21) los fieles.

B) La formación del clero y del pueblo

La importancia que concede el Concilio Vaticano II a la formación litúrgica del clero se refleja en estas palabras de la *Sacrosanctum Concilium:* «No se puede esperar que esto ocurra (la formación del pueblo y su participación en la liturgia) si antes los mismos pastores de almas no se impregnan totalmente del espíritu y de la fuerza de la liturgia y llegan a ser verdaderos maestros de la misma» (SC, 14-3).

El Concilio hace dos grandes asertos: a) la formación teórica y experiencial del clero debe ser tan esmerada que le convierta en verdadero *maestro;* y b) esta formación es requisito previo para que el pueblo pueda acercarse a la liturgia a «beber el espíritu verdaderamente cristiano» (SC, 14-2).

a) Naturaleza de la formación litúrgica[2]

La formación litúrgica no es una mera *información* o una *enseñanza* exclusivamente *teórica,* sino una *iniciación* desde el punto de vista teológico, histórico, jurídico, pastoral y espiritual.

Si se tienen en cuenta estos aspectos, se evitan todos los reduccionismos: el *esteticismo* (reducción de la liturgia a su aspecto sensible), el *juridiscismo* (identificación entre liturgia y norma litúrgica), el *«anarquismo»* (confusión entre liturgia viva y cambio permanente, arbitrario y subjetivista de los ritos) y la *liturgia secularizada* (eliminación del aspecto sagrado y trascendente de la liturgia en aras del secularismo en sus diversas formas y grados).

Aunque ya se ha aludido anteriormente a ello, conviene subrayar que la formación litúrgica no es sinónimo de *instrucción,* aunque sea incluso erudita, puesto que no se trata de poseer un gran bagaje teórico de la teología o de la historia de la liturgia, sino de un saber que nace del encuentro efectivo entre el cristiano y la liturgia. Es verdad que la formación, para que sea verdaderamente tal, también incluye conocimientos teóricos, cuya amplitud y profundidad lejos

de ser obstáculo son vehículo de perfección; pero la formación litúrgica no será auténtica si al *conocimiento* no se une la *experiencia* personal y vital.

Por otra parte, como la verdadera formación afecta a la interioridad y a la corporeidad del cristiano —porque ambas realidades son inseparables en el hombre—, la formación litúrgica se extiende a la inteligencia, a la voluntad, a la sensibilidad interior, a los sentidos corporales, al moviomiento, a las acciones del cuerpo, etc. En este sentido la misma acción litúrgica es un eficacísimo instrumento de formación, pues, al ser simultáneamente realidad espiritual y material (su núcleo es espiritual y, por eso, invisible; su envoltura, material y visible), se dirige no sólo a la interioridad del hombre sino también a su corporeidad: el hombre contempla, oye, habla, canta, está de pie o de rodillas, es lavado con agua, ungido con óleo, etc. Por este motivo, la actitud que adopta el cristiano al rezar en una celebración litúrgica o el modo de comportarse el celebrante no son realidades neutras respecto de la formación litúrgica, sino factores que influyen positiva o negativamente.

Por último, la formación litúrgica incluye, además del conocimiento teórico-experiencial, la educación del cristiano para una permanente decisión a favor del bien y en contra del mal. En efecto, por ser la liturgia una realidad santa que encierra en sí misma la presencia del mismo Dios santo, presupone y exige un sentimiento acomodado a esta realidad. Este sentimiento encierra reverencia ante el misterio de la divina presencia, pureza ante la santidad de Dios, arrepentimiento del hombre pecador, alegre confianza ante el Dios que perdona y salva, y, vivificándolo todo, el sentimiento de la caridad cristiana, pues lo más íntimo del misterio divino en la liturgia es el amor. La formación litúrgica exige educar continuamente en estos sentimientos y, por consiguiente, en una constante superación moral. Objetivo fundamental de la formación litúrgica será, por tanto, lograr el encuentro del hombre con el Dios santo, dador de la gracia y de la santificación.

En una palabra: la formación litúrgica es mucho más que un mero conocimiento teórico de las cosas de la liturgia; es una acabada formación del hombre completo, de su cuerpo

y de su espíritu. A través de ella, el hombre puede volver a ser capaz de contemplar y crear símbolos, vivir la unidad de su espíritu y de su cuerpo, del yo y de la comunidad, del hombre y del mundo, y de encontrarse verdaderamente con Dios que le ofrece la salvación.

b) *Instrumentos de formación litúrgica*[3]

Los instrumentos para lograr la formación litúrgica varían según las personas y circunstancias. Entre otros pueden señalarse los siguientes: la catequesis estrictamente litúrgica; semanas y cursillos de carácter exclusiva o principalmente litúrgicos; catequesis general; material impreso y audiovisual, etcétera.

C) Reforma de las personas

Así como es inadmisible el *panliturgismo* teórico o práctico, por cuanto identifica liturgia y vida cristiana, también lo es separar progreso cristiano y participación litúrgica, puesto que conduciría al *ritualismo* o al *secularismo.*

Según esto, el perfeccionamiento de la participación litúrgica no se agota en la misma liturgia; o, si se prefiere, en la *celebración litúrgica,* sino que se extiende a la vida cristiana en todas sus vertientes: espiritual, apostólica, profesional, social, etcétera.

Por lo mismo, la participación litúrgica trasciende los límites de las reformas *estructurales* y se inserta en el campo de las reformas *personales,* evitando así que la liturgia se desnaturalice, se empequeñezca o se adentre en áreas que no le son específicas: la evangelización, la catequesis, la política, etcétera.

Se trata, en última instancia, de aplicar los principios de *totalidad* y de *especificidad,* evitando tanto los compartimentos estancos en la vida cristiana como la mixtificación o confusión de las diversas funciones eclesiales.

Capítulo III
EL SIGNO LITÚRGICO

1. Dimensión significativa de la liturgia[1]

La liturgia es un *diálogo* entre Dios y su Pueblo: Dios anuncia y ofrece al hombre su salvación, a la vez que le invita a aceptarla; el hombre, por su parte, escucha ese mensaje y responde afirmativamente a la oferta salvífica que se le propone.

Pero la liturgia no es sólo diálogo; es también *acción:* Dios actúa y el hombre se compromete. Esta acción divina y el correlativo compromiso humano se realizan sobre todo en los sacramentos, signos privilegiados del encuentro del hombre con Dios en Cristo, puesto que comunican infaliblemente la salvación *(significando causant).* Sin embargo, existen otros signos litúrgicos, como los sacramentales y ciertos gestos y actitudes del hombre. Más aún, en cierto modo toda *la liturgia es un signo. Signos son, en efecto, la comunidad* reunida, el obispo que preside la celebración, los ministros que cumplen su oficio, el tiempo —con su retorno diario, semanal y anual—, los objetos y lugares de culto, etcétera.

Esta realidad tiene su fundamento en el carácter sacramental de la Encarnación, gracias a la cual la Humanidad de Cristo se convirtió en signo visible de la Divinidad (protosacramento); y en el carácter sacramental de la Iglesia, signo visible y eficaz de la salvación obrada por Cristo (sacramento universal de la salvación). Brota, además, de la condición de la naturaleza humana, que se remonta a las realidades invisibles a través de las visibles. Y, finalmente, del modo en que se ha desarrollado la historia de la salvación,

en la cual Dios ha entrado en comunión con los hombres a través de signos sensibles y eficaces. Basta pensar en el Mar Rojo, en el maná, en la serpiente de bronce, y en los milagros del ciego de nacimiento y del sordomudo.

Este enraizamiento de los signos litúrgicos en la historia de la salvación explica que muchos de ellos sean bíblicos y que la Sagrada Escritura aporte los elementos necesarios para su recta comprensión. Por otra parte, dado que la Sagrada Escritura ha formado y fortalecido la mentalidad cristiana, casi todos los signos litúrgicos tienen una cierta inspiración bíblica. Aquí radica la explicación del recurso constante de los Santos Padres a la Biblia para encontrar en ella la tipología de los sacramentos —especialmente del Bautismo y de la Eucaristía— y de otros signos litúrgicos.

2. Los signos litúrgicos son símbolos

A) Naturaleza del signo en general

Signo es aquello gracias a lo cual «aliud videtur et aliud intelligitur» (S. Agustín); es decir: una realidad que orienta hacia otra distinta. Tal es el caso, por ejemplo, del humo, que descubre la existencia del fuego.

En todo signo existe siempre un doble elemento: lo *significado* y el *significante*. El primero es más importante en el plano ontológico; pero el segundo lo es en el plano cognoscitivo; ambos, sin embargo, están inseparablemente unidos, pues el signo sólo es posible por la conjunción de ambos.

Esta inseparabilidad origina las relaciones que existen entre ellos. El *significante* manifiesta y oculta, a la vez, al *significado*, tiene una semejanza con él y es más imperfecto; el *significado*, por su parte, es conocido gracias al *significante*, pues, estando más próximo a nosotros, nos conduce a él, nos lo revela y nos permite insertarnos en él.

B) Los signos litúrgicos son símbolos

Los signos son de tres clases: naturales, convencionales y simbólicos. Los primeros están fundados en la misma *naturaleza de las cosas* (el humo orienta al fuego por el hecho

de ser humo); los convencionales dependen *exclusivamente* de la voluntad humana (la bandera de una nación, la señal de *stop*); y los simbólicos dependen de la *voluntad*, pero tienen un fundamento en la *realidad de las cosas* (el agua del Bautismo purifica por voluntad de Cristo; pero la naturaleza del agua conlleva la idea de purificación).

Los signos litúrgicos no son naturales ni meramente convencionales: son símbolos. Cristo —y luego la Iglesia— al conferir la naturaleza simbólica a los signos litúrgicos, ha institucionalizado su modo salvífico de obrar mientras vivió en la tierra, pues frecuentemente realizaba los milabros partiendo de signos naturales que hablaban a los presentes: barro, saliva, agua, etcétera; ha tomado en consideración la naturaleza humana, que llega a lo invisible a través de lo visible y capta lo suprasensible por medio de lo sensible; y ha sido fiel a la dinámica de la Encarnación («gracias al misterio de la Palabra hecha carne..., conociendo a Dios visiblemente, Él nos lleva al amor de lo invisible»: Prefacio I de Navidad), pues la Encarnación de la Palabra ha hecho posible la plena revelación y el subsiguiente conocimiento del Dios invisible y trascendente.

3. Dimensiones del signo litúrgico

Los signos litúrgicos no son profanos sino religiosos. En concreto, significan la salvación que Dios realiza en Cristo, por la Iglesia, con los hombres (es decir: la gracia) y el culto que los hombres tributan a Dios. «Los sacramentos, dice el Vaticano II, están ordenados a la santificación de los hombres... y a dar culto a Dios» (SC, 59). Por eso, el signo litúrgico tiene siempre esa doble dimensión: cultual y santificadora, aunque en algunos resalta más uno de los aspectos (vg. en la Penitencia resalta más el aspecto de santificación; y en la Eucaristía el de culto).

Esta doble vertiente confiere al signo litúrgico carácter *demostrativo*, en cuanto que el culto y la santificación son realidades presentes. Además, como uno y otra fueron realizados por Cristo en su misterio pascual, el signo litúrgico tiene también carácter *rememorativo*. Por otra parte, dado

que la santificación y el culto actuales son prefiguración y anuncio de la santificación y culto perfectos y definitivos de la Jerusalén Celeste, hacen del signo litúrgico un signo *prefigurativo*. Finalmente, como quiera que participar en el culto y en la salvación de Cristo obliga a configurar la propia vida con las exigencias que ello comporta, el signo litúrgico entraña un compromiso moral de futuro y tiene un carácter *empeñativo* (de compromiso).

4. Clases de signos litúrgicos

Los signos litúrgicos se agrupan en dos grandes bloques: sacramentales y no sacramentales. Los primeros se identifican con los siete sacramentos, cuya institución, naturaleza y eficacia tienen origen divino y no pueden ser alterados *substancialmente* por la Iglesia, aunque ésta haya recibido de Cristo ciertos poderes sobre la estructura del signo sacramental de algunos sacramentos (vg. de la Confirmación). Los signos no sacramentales son todos los demás.

Prescindiendo ahora de los signos *sacramentales* —de los que se tratará más adelante al estudiar cada uno de los siete sacramentos— y de los *cuasisacramentales* —a los que también se reserva un tratado específico—, podemos distinguir cuatro clases de signos litúrgicos: los que se relacionan con los gestos y actitudes del cuerpo humano; los que se refieren a los elementos que se emplean para la celebración litúrgica; los que dimanan de los lugares sagrados; y los que derivan de las personas que actúan en las acciones litúrgicas.

A) Signos relacionados con los gestos y actitudes del cuerpo humano

El hombre es un ser resultante de la unión *substancial* de un alma racional y un cuerpo humano. Esta verdad no es sólo de orden filosófico sino también bíblico, puesto que la Revelación no conduce a yuxtaponer, contraponer o disociar el alma y el cuerpo sino a verlos íntimamente unidos. Esta unidad está tan acentuada en la Revelación, que algunos han caído en un inaceptable monismo, de signo material o espiritual, según los casos.

Esta unidad substancial del alma y del cuerpo conlleva un hecho de capital importancia: todo acto verdaderamente humano brota de la *totalidad* del hombre, la expresa y la implica. Así se explica, por ejemplo, que los sentimientos se traduzcan espontáneamente en gestos y actitudes corporales, y que los gestos y actitudes provoquen, intensifiquen o expliciten las actitudes internas. Piénsese en las lágrimas provenientes de un sentimiento profundo de gozo o de tristeza o en los sentimientos de humildad y arrepentimiento que desencadenan una postración profunda del cuerpo o unos golpes de pecho llenos de sinceridad y verdad.

Teniendo en cuenta estas realidades, Cristo y la Iglesia han incorporado a la liturgia muchos gestos y actitudes. Veamos algunos de ellos.

a) Gestos litúrgicos

Los gestos litúrgicos pueden ser *utilitarios* (vg. lavarse las manos después de la imposición de la ceniza o de la crismación); de *veneración* hacia las personas (una inclinación de cabeza) o las cosas (besar el altar); de *acompañamiento de la palabra* (la signación del evangelio o las manos extendidas durante la plegaria eucarística); específicamente *cristianos* (la señal de la Cruz) o *incorporados del entorno sociocultural* (la entrega de los instrumentos en la ordenación sacerdotal), etcétera.

Los gestos litúrgicos más importantes son éstos: la señal de la cruz, los golpes de pecho, los ojos elevados al Cielo, las unciones, la imposición de la ceniza y ciertos gestos relacionados con las manos: imposición de las manos, manos juntas y plegadas junto al pecho, manos elevadas y extendidas, manos que dan y reciben la paz, manos dispuestas para recibir el Cuerpo del Señor.

a') La señal de la Cruz

Es un gesto típicamente cristiano. Según aparece en muchos documentos, los primeros cristianos realizaban frecuentemente este signo tanto en la vida ordinaria como en las celebraciones litúrgicas. Está atestiguado al menos desde el siglo II. Tertuliano *(De corona militis,* 3) escribe, a fi-

nales de ese siglo, que los cristianos se signan con la señal de la cruz cuando se ponen de camino, al salir o entrar en su domicilio, al vestirse, al lavarse, al comer, al acostarse, al sentarse, etcétera.

Durante los primeros siglos se vio, en la forma de poner los dedos de la mano al signarse y al hacer el signo de la cruz sobre las cosas y las personas, una expresión de la fe en determinados dogmas trinitario-cristológicos. En Occidente ha desaparecido esta interpretación; pero en Oriente todavía se conserva en no pocas iglesias.

Generalmente el signo de la Cruz va acompañado de las palabras «En el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo». Los orientales suelen emplear la fórmula «Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal, ten piedad de nosotros».

La señal de la Cruz viene a ser como un sello de Cristo, una profesión de fe en Él, una afirmación de su poder soberano, una invocación de la gracia de Dios implorada por los méritos de Cristo, muerto en la Cruz.

También se usa como bendición de cosas y personas, acompañada de fórmulas especiales.

La signación tiene también sentido exorcístico desde tiempos muy remotos (s. II).

b') Golpes de pecho

Golpearse el pecho es signo de arrepentimiento por los pecados cometidos y de humildad. En este sentido aparece en el Evangelio, referido al publicano y al centurión. Se trata de un gesto muy común en los pueblos antiguos.

Los golpes de pecho están prescritos actualmente al hacer el acto de contrición en la Misa, pero no hay que golpearse tres veces, como ocurría en el rito anterior, sino una sola. En la liturgia actual han desaparecido los golpes de pecho del *Agnus Dei* y del *Dómine, non sum dignus.*

c') Ojos levantados hacia el Cielo

Este gesto lo usó Jesús en el momento de la multiplicación de los panes, al comenzar la predicación de las bienaventuranzas, en la oración previa a la resurrección de Lázaro y en la oración sacerdotal. En cambio, no sabemos que

lo realizara en el momento de instituir la Sagrada Eucaristía. Con todo, el Canon Romano, incluso en su forma más primitiva se lo atribuye a Jesús y prescribe que lo realice el celebrante.

Es un signo de súplica confiada a Dios Padre.

d') Las unciones

La unción es un gesto que la liturgia emplea con bastante profusión. No es de origen cristiano, pues era conocido y usado tanto en los pueblos semitas como en los del mundo mediterráneo. En la liturgia actual aparece en el Bautismo con sentido exorcístico (unción con el óleo de los catecúmenos) y sacerdotal (crismación en la cabeza). También se usa en la Confirmación como rito perteneciente a la estructura esencial del sacramento que confiere el Espíritu Santo. En el sacramento que incluso lleva el nombre de unción —la Unción de los enfermos— también pertenece a la estructura esencial del signo sacramental, y simboliza la fuerza de la gracia que realiza la curación total. En las Órdenes sagradas explicita la unción interior realizada por el sacramento.

e') Imposición de la ceniza

La imposición de la ceniza aparece con frecuencia en el Antiguo Testamento. La liturgia actual realiza este gesto el día que comienza la Cuaresma, como reliquia del gesto que hacían los penitentes cuando ingresaban en la penitencia canónica.

Es signo de humildad («eres polvo y en polvo te convertirás»), de arrepentimiento, de resurrección (la humildad y el arrepentimiento producirán la muerte al pecado y la resurrección a la nueva vida en Cristo, en la Vigilia Pascual) y de oración confiada.

f') Imposición de las manos

Es un gesto antiquísimo y común a muchas religiones. En el Antiguo Testamento estaba prescrita en el culto sacrificial. Jesucristo lo usó muchas veces para realizar milagros y bendecir. Los *Hechos* recuerdan en bastantes ocasiones

que los Apóstoles imponían las manos para impetrar la acción del Espíritu Santo sobre los bautizados y en los ritos de ordenación sacerdotal.

La liturgia usa mucho la imposición de manos: en la celebración de la Eucaristía (epíclesis preconsecratoria); en la penitencia; en los ritos de ordenación diaconal, presbiteral y episcopal; en la Confirmación; etc. Durante los primeros siglos se usó en los ritos catecumenales con sentido exorcístico, sentido que todavía perduraba en el ritual anterior al promulgado por Pablo VI.

Aunque en cada caso tiene matices distintos, siempre significa una acción sobrenatural por parte de Dios.

g') Manos elevadas y extendidas

Levantar y extender las manos al rezar expresa los sentimientos del alma que busca y espera el auxilio de lo alto; de ahí que sea casi universal en la historia de las religones. Fue practicado por el pueblo judío. Entre los primeros cristianos estuvo bastante difundido, según se desprende de las imágenes de *orantes* de las catacumbas y del testimonio de Tertuliano *(De oratione,* 14).

En la liturgia actual es un gesto reservado al ministro que celebra la Misa (durante las llamadas oraciones presidenciales, especialmente la Plegaria Eucarística) o realiza acciones consecratorias, de bendición, etcétera.

h') Manos juntas y plegadas junto al pecho

Este gesto —muy expresivo y edificante— es de origen tardío, pues se introdujo en la liturgia en el siglo XII. Parece que está tomado de la forma de homenaje propio del sistema feudal germánico: el vasallo se presentaba ante su señor en esa actitud, recibiendo éste la señal externa de enfeudación. Es, pues, un gesto de humildad y vasallaje, y de actitud orante y confiada.

La liturgia actual prescribe este gesto en varias ocasiones, aunque en menor medida que la precedente. Unas veces lo hace de forma implícita, al decir: «después, con las manos extendidas...»; otras, en cambio, de forma explícita. De todos modos, ha quedado como forma normal de oración y

es el gesto más acomodado a la celebración litúrgica cuando las manos no han de emplearse en otros ritos o no se prescribe que se tengan levantadas. Es de mal gusto y de poca expresividad, que los concelebrantes y los demás ministros inferiores tengan los brazos cruzados o doblada una mano sobre la otra con los dedos pulgares en forma de cruz.

i') Manos que dan y reciben la paz

El puño cerrado es signo de violencia y de lucha. Las manos extendidas, abiertas y acogedoras, por el contrario, simbolizan la actitud de un corazón pacífico y fraternal, que quiere comunicar algo personal y está dispuesto a acoger lo que se le ofrece. Cuando unas manos abiertas salen al encuentro de otras en idéntica actitud, se percibe el sentimiento profundo de un hermano que sale el encuentro de otro hermano, para ratificar, comunicar o restablecer la paz.

j') Manos que reciben el Cuerpo del Señor

Durante varios siglos los fieles comulgaban recibiendo el Pan eucarístico en la mano y llevándolo después personalmente a su boca. En los siglos VII-VIII, en algunos lugares, y a partir del XI en casi todos, se cambió el gesto por el de recibir la Sagrada Forma directamente en la boca. Recientemente, la Liturgia Romana ha restaurado el gesto primitivo, aunque con determinadas condiciones.

La forma más adecuada de realizar el gesto y hacer perceptible su simbolismo, la ofrecía ya san Cirilo de Jerusalén en el siglo IV: «No te acerques con las palmas extendidas ni con los dedos separados, sino haciendo de tu mano izquierda como un trono para tu derecha, donde se sentará el Rey. Con la cavidad de la mano recibe el Cuerpo de Cristo y responde "Amén"» (*Cat. Myst.*, 5, 21).

Las manos dispuestas para recibir la Comunión han de ser signo de humildad, de pobreza, de espera, de disponibilidad y de confianza. También signo de veneración, de respeto y de acogida, pues el Pan eucarístico no se coge sino que se acoge, se recibe.

b) Actitudes litúrgicas más importantes

Las principales actitudes que adoptan quienes participan en la liturgia son éstas: de pie, de rodillas, sentados, inclinados, postrados y marchando en procesión.

a') De pie

Orar de pie durante las acciones cúlticas era norma general en las religiones antiguas. Algunos testimonios que se remontan a la época apostólica y subapostólica, por ejemplo, las pinturas de las catacumbas, demuestran que los primeros cristianos usaron esta actitud en la liturgia. La Iglesia la ha mantenido hasta nuestros días.

Significa la libertad de los hijos de Dios, liberados del pecado. El cristiano puede estar de pie delante de Dios, porque es su Padre. Es la *parresía* de los griegos: «nos atrevemos a decir: Padre nuestro». También es signo de alegría; de hecho, los primeros cristianos oraban de rodillas como señal de tristeza y penitencia. Incluye el simbolismo de respeto y de la espera del retorno definitivo del Señor y de la eterna bienaventuranza.

Es la actitud característica del ministro que sirve en el altar, y sobre todo, del sacerdote que celebra la Eucaristía.

b') De rodillas

Estar de rodillas es una actitud de carácter penitencial; por eso era propia de los días de ayuno. También es signo de postración, de humildad, de arrepentimiento. En ocasiones es signo de adoración; por eso la piedad occidental la introdujo para adorar la Sagrada Eucaristía y recibir la Comunión.

c') Sentados

Estar sentado es la actitud que adopta el maestro que enseña o el jefe que preside. De ahí arranca el hecho de que el obispo tenga una *cathedra* o sede desde donde preside y enseña.

Por lo que se refiere a los fieles, esta actitud litúrgica se encuentra ya en la época apostólica (Act. 20, 9; 1 Cor. 14, 30).

Jesucristo, cuando se quedó en el Templo, estaba sentado delante de los doctores (Lc. 2, 46). Fue también la actitud que adoptó María de Betania cuando estaba pendiente de lo que decía el Señor, sin preocuparse de preparar la comida (Lc. 10, 39). En los primeros siglos, los fieles, obedeciendo una indicación del obispo, se sentaban para escuchar su predicación.

Actualmente los fieles se sientan durante las lecturas, los cantos meditativos y la predicación. En esos momentos simboliza la actitud del discípulo que escucha lo que Dios le dice. En cambio, cuando el obispo —o el sacerdote— se sienta en la cátedra para predicar, es signo de la autoridad magisterial que éste tiene y ejerce en nombre de Cristo, Supremo Maestro.

A veces, la actitud de estar sentado, tanto en el caso de los fieles como en el de los ministros, no tiene ningún simbolismo: es una actitud de comodidad o que sirve para guardar un silencio meditativo.

d') Inclinación

La inclinación es una actitud cultual conocida en todas las liturgias. En la Liturgia Romana actual es la actitud que adopta el sacerdote cuando recita ciertas oraciones privadas durante la Misa y al saludar al altar, al obispo, etc. Los fieles se inclinan para recibir la bendición del sacerdote, especialmente cuando se emplea una fórmula solemne de bendición.

Es signo de veneración, respeto y humildad. El carácter penitencial que tenía la inclinación profunda, ha sido descartado de la liturgia actualmente en uso.

Hay dos clases de inclinación: de cabeza y de cuerpo. Limitándonos a la Misa, la primera se realiza cuando se dicen los nombres de Jesucristo, de María y del santo en cuyo honor se celebra la fiesta. La inclinación del cuerpo —o inclinación profunda— se hace al altar, cuando no hay Sagrario conteniendo el Santísimo Sacramento; en las oraciones *Munda cor meum* e *In spiritu humilitatis;* durante las palabras «se encarnó de María Virgen y se hizo hombre» del Credo, excepto los días de Navidad y de la Anunciación, en los

que se hace genuflexión; etcétera. El diácono también adopta esta actitud cuando pide la bendición antes de proclamar el Evangelio.

La genuflexión —doblar la rodilla— es una variante de la inclinación. No se practica en Oriente, y en Occidente fue introducida al comienzo de la Edad Moderna (s. XVI). En la Misa, el ministro adopta esta actitud en tres momentos: después de la elevación de la Sagrada Hostia, después de la elevación del Cáliz y antes de comulgar. Cuando el sagrario está en el presbiterio y contiene el Santísimo, se hace genuflexión antes y después de la Misa y cuantas veces se pasa delante del sagrario. En estos casos es signo de respeto y adoración. También tiene el mismo simbolismo cuando se usa ante el Santísimo expuesto o reservado.

e') Postración

La postración aparece frecuentemente en la Biblia como actitud de oración: Gn. 17, 3; Dt. 9, 18; Tob. 12, 16; Mac. 10, 4; Mc. 17, 6; 26, 39; Apc. 4, 10, etc.

Actualmente es una actitud excepcional, pues se reserva a quienes reciben una consagración definitiva de manos del obispo: los ordenados *in sacris* y los diáconos, las vírgenes, los abades. También pueden hacerla el sacerdote y el diácono al comienzo de la solemne acción litúrgica del Viernes Santo.

Es signo de humildad y penitencia.

f') Procesión

En las celebraciones habituales, vg. en la Santa Misa, los ministros realizan movimientos que tienen carácter procesional: al principio, antes del evangelio, etcétera. También los fieles adoptan esta actitud al presentar las ofrendas y cuando comulgan.

Además, hay procesiones excepcionales unidas al año litúrgico, como la del Domingo de Ramos y la del Corpus Christi, o a circunstancias particulares de la vida de la Iglesia, por ejemplo, la de una comunidad parroquial el día de la festividad de su titular o de una rogativa.

La procesión simboliza, principalmente, el carácter pere-

grinante de la Iglesia. También, a veces, es un signo muy expresivo de fe y devoción.

Tanto los gestos como las actitudes han de realizarse con dignidad, verdad y sentido de lo sagrado, sin afectación ni teatralidad y huyendo tanto de la rigidez como del sentimentalismo.

B) Signos relacionados con los elementos que usa la liturgia

La liturgia no sólo incorpora y convierte en vehículos de significación y eficacia sobrenaturales los gestos y actitudes del cuerpo, sino también ciertos elementos naturales. Este hecho obedece a una triple causa: la condición de la naturaleza humana, que exige ciertos elementos materiales para realizar el culto: templos, objetos, ofrendas, etcétera; la capacidad significativa de algunas realidades materiales, que las hace susceptibles de ser elevadas al rango de símbolos litúrgicos: el pan y el vino, por ejemplo; y la dinámica de la historia salvífica, en la que ciertos elementos del Antiguo Testamento: el maná, el agua de la roca, la serpiente de bronce, etc., prefiguraban otras realidades. En el Nuevo, Cristo convirtió ciertos elementos en símbolos eficaces de salvación. La Iglesia utiliza los elementos materiales para prolongar y, en cierto modo, ampliar los signos sacramentales.

Los elementos que la liturgia ha elevado a símbolos son muchos: el pan, el vino, el incienso, el aceite, la ceniza, la luz, el agua, el fuego, el bálsamo, la cera, el color, los vestidos, los vasos, etc. Su significado se descubre recurriendo a la historia de la liturgia, al uso que la Iglesia hace de ellos, y a las fórmulas que los acompañan.

Veamos el simbolismo de algunos de ellos.

a) El pan y el vino

El pan y el vino —elementos básicos y universales de alimentación en el entorno mediterráneo— simbolizan, al convertirse en verdadero Cuerpo y Sangre de Cristo, que la Eucaristía es alimento indispensable de todos los cristianos.

Simbolizan también la unidad de la Iglesia y de los cristianos con Cristo y entre sí, pues compartir el mismo pan y el mismo vino son signos de fraternidad, amistad y unidad.

b) El aceite

El aceite tiene varios sentidos: fortaleza espiritual y corporal, valor curativo y conservativo de carácter espiritual, efusión de la gracia, santificación e inhabitación del Espíritu Santo y testimonio cristiano, comunicación del poder divino y consagración de objetos sagrados.

c) La ceniza, el agua y el incienso

La ceniza, el agua y el incienso son signos de penitencia, purificación y adoración, respectivamente.

d) La luz

La luz tiene varios significados: la *luz del Sol* simboliza a Cristo, Sol de justicia; el *Cirio Pascual* es signo de Cristo luz del mundo por medio de la Resurrección (los cirios de los fieles y el cirio bautismal, al ser participación de esa luz, simbolizan que los cristianos son testigos del Resucitado); las lámparas puestas *encima del altar* y las que acompañan la *procesión del Evangelio* son expresión de honor.

e) Las vestiduras sagradas

Suelen ser signos de los diversos misterios que realizan el culto. En concreto, la *casulla* es la vestidura propia del sacerdote que celebra la Eucaristía y otros ritos relacionados con ella; la *dalmática*, la del diácono; y el *alba* es la vestidura común para todos los ministros de cualquier grado.

f) Los colores litúrgicos

Los colores litúrgicos tienen el siguiente significado: el *blanco* es signo de alegría y de pureza e inocencia; el *verde*, de esperanza; el *rojo*, de realeza y de martirio; el *morado*, de dolor y esperanza; el *negro*, de tristeza. El color *negro* se puede sustituir por el *morado*.

C) Signos dependientes de los lugares sagrados

Entre los lugares que tienen una determinada simbología litúrgica destacamos únicamente la iglesia, el bautisterio y el cementerio.

La *iglesia* simboliza la comunidad cristiana, especialmente la que está reunida para celebrar el culto, sobre todo el Eucarístico. Dentro de la iglesia, el altar es signo de Cristo que se inmola en sacrificio; y el sagrario, la «morada de Dios».

El *bautisterio* ha perdido en muchos casos, desde hace siglos, el simbolismo de muerte y resurrección que tuvo en ciertos momentos históricos.

El *cementerio* —como indica su nombre: dormitorio— es signo de la resurrección de los muertos que tendrá lugar cuando llegue la Parusía final.

D) Signos relacionados con las pesonas que actúan en la liturgia

En la Iglesia, realidad constitutiva y esencialmente jerárquica, existe diversidad de funciones y ministerios. Dada la íntima relación entre liturgia e Iglesia, esta diversidad funcional ha de aparecer en las acciones litúrgicas. Así sucede, en concreto, cuando el ministro y los fieles realizan *todo* y *sólo* lo que les corresponde.

Según esto, una *comunidad cultual*, tomada en su conjunto, simboliza a la Iglesia como Pueblo de Dios jerárquicamente organizado. Por lo que respecta a cada uno de los miembros, el *obispo* es signo de Cristo Cabeza, Sumo Sacerdote —Liturgo— Pastor de la grey; el *presbítero* también es signo de Cristo Cabeza, pero subordinado al Obispo; el *diácono,* servidor del obispo en el altar; el *lector,* ministro de la palabra; y los *fieles,* comunidad convocada y presidida por Cristo, representado por el obispo o, en su defecto, por el presbítero.

Capítulo IV
EL SUJETO DE LA CELEBRACIÓN: LA ASAMBLEA[1]

1. El término

El término *asamblea* —de origen francés— significa una reunión de personas para una finalidad determinada: recreativa, cultural, política, religiosa, etc.

En sentido *religioso,* asamblea es la reunión de una comunidad de creyentes para realizar conjuntamente unos ritos sagrados. En el *Antiguo Testamento* significaba, principalmente, el mismo Pueblo de Dios y sus reuniones cultuales. En el *Nuevo Testamento* y en la *literatura cristiana primitiva,* asamblea tiene tras de sí gran variedad terminológica: *synéleusis, synagogé, synaxis, synerjomai, azroitsomai* y *coetus, convocatio, congregatio, collecta* y los verbos de desplazamiento *coire, convenire, congregari,* los cuales, a veces, se precisan más, vg. *in unum;* aunque terminó imponiéndose *ekklesía,* vocablo trasliterado del griego al latín, que significa tanto la «comunidad de los cristianos» como la «reunión periódica de éstos en torno a la Palabra de Dios o a la Eucaristía». Aplicado a la *liturgia cristiana,* asamblea equivale hoy a «una reunión de fieles, jerárquicamente constituida y legítimamente reunida en un determinado lugar para celebrar una acción que la Iglesia considera litúrgica». Este es el sentido con el que aparece en los más recientes documentos magisteriales.

2. La asamblea en la Historia de la salvación

A) En el Antiguo Testamento

La Historia salvífica es una manifestación constante de que Dios no quiere la santificación y la salvación de las personas de modo autónomo sino dentro de un pueblo, de una nación, de un reino, donde se santifiquen y salven los individuos. En otros términos: aunque la salvación es personal, no comunitaria, Dios ha previsto, sin embargo, que tenga lugar dentro de una comunidad de salvación.

Asomándonos a las primeras páginas del Génesis, detectamos que los conceptos de Pueblo de Dios y de Reino de Dios están ya presentes, puesto que en ellas se descubre que toda la creación, incluso la material, ha sido ordenada por Dios para el hombre y éste a la vivencia de las relaciones amistosas entre él y Dios, introducidas por la gracia y los dones preternaturales que poseyeron nuestros primeros padres antes del pecado de origen.

Abrahán sale de su tierra y deja su parentela, para seguir la voz de Dios, que le promete darle en herencia un pueblo (Gn. 12, 1-2). Saúl reinará sobre el pueblo de Yahvé (1 Sam. 10, 1; 16, 7). Israel es el Pueblo Santo de Dios (Dt. 7, 6-9), según repiten insistentemente los profetas, sobre todo Isaías (41, 1-2; 8-9; 43, 10.20-21; 45, 4; 51), pueblo singular, único (Jr. 14, 12), pueblo elegido a pesar de que sería tantas veces infiel (Os. 2, 21-22.25; Am. 3, 2; Is. 1, 2-4; 18.21-22; Jr. 18,5-6.13-15). Esta pertenencia de Israel a Yahvé como Pueblo suyo se acentúa de modo especial a partir de la Alianza del Sinaí.

Por otra parte, en el AT la denominación característica de este pueblo teocrático, además de «Pueblo de Dios», es la de Q'hal Yahvé (=Iglesia de Dios) (Dt. 4, 8-12) y significa asamblea de Dios, congregación de Dios, en el sentido de que Israel es un pueblo religioso que, por libre y amorosa voluntad de Dios, ha sido elegido, llamado, separado de los demás, congregado en comunidad y consagrado de modo especialísimo a Dios en vista a una misión especial.

El mismo sentido tienen otras expresiones relacionadas con Israel: posesión de Dios, su heredad, gente santa amada

por Dios, pueblo sacerdotal objeto de las promesas de Dios.

Las notas específicas de esta «iglesia de Dios» o «asamblea de Yahvé» son éstas: a) la iniciativa de la reunión pertenece a Dios, quien la ejerció de modo constitucional y solemne el día de la promulgación de la Alianza a los pies del Sinaí; b) los convocados son personas que han sido separadas de las demás para formar un pueblo de adoradores de Yahvé (Ex. 19, 4-6); c) la entrada en ese pueblo se realiza a través de unos ritos propios; d) la finalidad última de la convocación es tributar a Dios el culto que Él mismo ha indicado: el culto ritual levítico y el culto espiritual de la propia existencia; y e) la asamblea tiene una estructura jerárquica dada por Dios mismo; es decir: aunque toda la nación es un pueblo sacerdotal, existe un sacerdocio ministerial querido por Dios, radicalmente distinto y superior al pueblo en las acciones cultuales.

Los libros sagrados hablan frecuentemente de las «reuniones» —asambleas— del Pueblo de Dios. Ateniéndonos a las más sobresalientes, cabe señalar las del Sinaí (Dt. 4, 10; 9, 10; 18, 16), la dedicación del Templo por Salomón (1 Re. 8, 2; 2 Cron. 6-7), la gran Pascua de la restauración del culto bajo Ezequías (2 Cron. 29-30), la renovación de la Alianza bajo Josías (2 Re.23) y la gran asamblea, con ocho días de duración, al retorno del exilio (Neh.8-9).

Los elementos que aparecen en la «reunión» por excelencia, la del Sinaí, son cuatro: a) la convocación hecha por Dios mismo (Dt. 4, 10); b) la presencia de Dios entre los reunidos (Ex. 19, 17-18); c) la proclamación que Dios hace de su Palabra (Dt. 4, 12-13); y d) el sacrificio de Alianza con que concluye la reunión. En las demás reuniones se repiten estos elementos, aunque, a veces, con algún matiz diferente.

B) En el Nuevo Testamento

Con mucha frecuencia el Nuevo Testamento presenta a los creyentes en Cristo como el nuevo Pueblo de Dios, heredero de las promesas divinas, a la vez que señala el carácter comunitario de sus reuniones religiosas. En este sentido destacan el libro de los Hechos y las cartas paulinas.

a) Los Hechos de los Apóstoles

Después de la Ascensión del Señor, los Apóstoles *se reúnen* en la habitación alta donde moraban *habitualmente* (Act. 1, 13), y todos «perseveraban *unánimes* en la oración» (Act. 1, 14). Estas reuniones son habituales y de carácter litúrgico, según el sentido que tienen *unánimes* y sus derivados en la primera parte de los Hechos y en otros lugares neotestamentarios (cfr. vg. Rm. 15,6).

Por otra parte, los Hechos son reiterativos a la hora de destacar la *unidad* que reinaba en la primitiva comunidad cristiana: «día tras día, unánimes, frecuentaban asiduamente el Templo y partían el pan en las casas» (Act. 2, 47; 3, 12-13; 4, 32). La reunión cotidiana era signo y lugar privilegiado de esa unidad profunda (Act. 2, 47). La asamblea litúrgica actualizaba a la Iglesia y, de alguna manera, se identificaba con ella.

Pedro y Juan, después de su encarcelamiento, se dirigen a la reunión de los fieles (Act. 4, 20). Todos juntos, *unánimes*, alzan su voz para la oración, y en esta asamblea, unida en oración unánime, manifiesta el Espíritu sus dones (Act. 4, 31-32). Los Hechos de los Apóstoles mencionan también otras muchas asambleas (Act. 6, 2-6; 12, 12; 14, 29; 15, 30; 20, 7, etc.).

b) Cartas paulinas

En los escritos paulinos abundan los textos alusivos a la asamblea litúrgica cristiana, que es designada con el término *ekklesía*. Son bien conocidos, a este respecto, los textos de 1 Cor. 11, 17-23; 16, 14; Fil. 2; Col. 4, 15, etc. Los pasajes más importantes se encuentran en la primera carta a los fieles de Corinto.

La asamblea no es una reunión cualquiera: es la Iglesia misma, es el Cuerpo de Cristo, a quien se ofende cuando se comete una falta contra la asamblea. Esta tiene tanta importancia para san Pablo, que el uso de los carismas del Espíritu Santo debe estar regido por las exigencias del bien de la asamblea (Cfr. 1 Cor. 14).

La asamblea local debe tener en cuenta a las demás iglesias locales y a sus costumbres, es decir: a la Iglesia univer-

sal, presente, sin duda, en la asamblea litúrgica, aunque la trascienda.

En la Carta a los Hebreos hay varias alusiones a la asamblea cristiana, motivadas por la comparación de ésta con la asamblea del Pueblo de Dios en la Antigua Alianza durante su peregrinación por el desierto y las asambleas litúrgicas del Templo (cfr. Heb. 10, 19-25; 12, 22-24).

C) Durante los primeros siglos de la Iglesia

Son también bastante numerosos los pasajes de los Padres Apostólicos y de los primeros escritos cristianos que se refieren a la asamblea litúrgica.

En la *Didaché* se dice: «Reunidos cada día del Señor, romped el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro. Todo aquel, empero, que tenga contienda con su compañero, no se junte con vosotros hasta tanto no se haya reconciliado, a fin de que no se profane vuestro sacrificio»[2]. El texto es sumamente expresivo respecto a la naturaleza genuina del espíritu comunitario de la asamblea litúrgica, que no es una mera agregación de personas, sino una verdadera unión de corazones y de almas, con gran sentido espiritual.

Las cartas de san Ignacio ofrecen muchos testimonios sobre la asamblea litúrgica, hasta el extremo de poderse elaborar con ellos un tratado teológico sobre la misma. He aquí algunos ejemplos. Corred «todos a una con el pensamiento y sentir de Dios» [3]. «Síguese de ahí que os conviene correr a una con el sentir de vuestro obispo, que es justamente lo que ya hacéis. En efecto, vuestro colegio de ancianos, digno del nombre que lleva, digno, otrosí, de Dios, así está armoniosamente concertado con su obispo como las cuerdas con la lira. Pero también los particulares o laicos habéis de formar un coro, a fin de que, unísonos por vuestra concordia y tomando en vuestra unidad la nota tónica de Dios, cantéis a una voz al Padre por medio de Jesucristo...»[4]. «Que nadie se llame a engaño. Si alguno no está dentro del ámbito del Altar, se priva del pan de Dios. Porque si la oración de uno o dos tiene tanta fuerza, ¡cuánto más la de los obispos juntamente con toda la Iglesia! Así, pues, el que no acude a la

reunión de los fieles, ése es ya un soberbio y él mismo pronuncia su propia sentencia»[5]. «Por lo tanto, poned empeño en reuniros con más frecuencia para celebrar la Eucaristía de Dios y tributarle gloria. Porque, cuando apretadamente os congregáis en uno, se derriban las fortalezas de Satanás y por la concordia de vuestra fe se destruye la ruina que él os procura»[6].

En la carta a los Magnesios dice: «A la manera que el Señor nada hizo contra su Padre, hecho como estaba una cosa con Él (...), así vosotros nada hagáis tampoco sin contar con vuestro obispo y los ancianos; ni tratéis de colorear como laudable nada que hagáis a vuestras solas, sino, reunidos en común, haya una sola oración, una sola esperanza en la caridad, en la alegría sin tacha, que es Jesucristo, mejor que el cual nada existe. Corred todos a una como a un solo templo de Dios, como a un solo altar, a un solo Jesucristo, que procede de un solo Padre, para uno solo es y a uno solo ha vuelto»[7].

Escribiendo a los fieles de Filadelfia añade: «Congregaos más bien todos con un corazón indivisible»[8]. Y exhorta a san Policarpo: «Celébrense reuniones con más frecuencia. Búscalos a todos por su nombre»[9].

Hacia la mitad del siglo II, san Justino describe muy pormenorizadamente una asamblea litúrgica dominical y otra postbautismal: «El día del Sol —dice refiriéndose a la primera— se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades y en los campos, y allí se leen, en cuento el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los Apóstoles* o los escritos de los Profetas...»[10]. Lo mismo describe Tertuliano, en su *Apologeticum*, escrito en el año 197[11].

Por otra parte, las *Actas de los mártires*, según el testimonio de Dix y Jugmann, dejan constancia de la gran importancia que concedían los primeros cristianos a la asamblea, permaneciendo fieles a ella a pesar de las calumnias, las persecuciones y los sufrimientos de todo tipo.

Una de las páginas más elocuentes y emotiva de esta fidelidad se encuentra en el testimonio de los mártires de Bitinia. Llevados ante el procurador romano, éste mantiene un importante diálogo con el lictor Emérito. «¿Es verdad —le dice— que en tu casa celebráis la reunión contra el edicto

del Emperador?». La contestación es tajante: «Sí, hemos celebrado la liturgia del Señor». «Y ¿por qué dejaste entrar a tanta gente?». «Porque son mis hermanos y no puedo rechazarlos», contesta Emérito. «Tenías que rechazarlos», insiste el procónsul. Pero Emérito responde: «No, no podía hacerlo, puesto que no podemos vivir sin celebrar la liturgia del Señor»[12].

D) Épocas posteriores

Con el paso del tiempo decreció el fervor primitivo. Sin embargo, los Padres no dejan de insistir en la necesidad que tienen los cristianos de participar en las asambleas litúrgicas, a la vez que claman contra los que faltan, explicando el provecho espiritual que sacan cuantos asisten, apoyándose en la misma economía de la salvación y en la voluntad del Señor. Merece una especial mención el gran san Juan Crisóstomo, porque quizás es el Padre de la Iglesia que más y mejor catequizó a sus fieles sobre la asamblea litúrgica.

Esta quiebra de la importancia de la asamblea litúrgica se agravó durante la Edad Media[13]. Aunque las concausas fueron muchas, quizás haya que destacar entre ellas la del progresivo oscurecimiento de la *presencia de Cristo* en la asamblea. El Concilio de Trento quiso poner remedio a esta situación. De hecho, entre los diversos abusos que pretendió corregir estaban éstos: que los domingos y días festivos no se dijeran las misas propias sino otras votivas, incluso de difuntos; que se celebrasen dos o más misas espacialmente tan próximas que mutuamente se dificultasen; que se dijera una misa privada mientras se cantaba una misa solemne[14].

Pese a estos intentos, la situación no mejoró substancialmente. Gracias a los estudios y dinámica del llamado «movimiento litúrgico moderno» volvió a revalorizarse la asamblea litúrgica. Contribuyeron poderosamente a ello la importancia dada a la misa parroquial, a la participación en la misa mediante las llamadas «misas dialogadas», y a la comunión dentro de la misa y la promoción del canto gregoriano.

De este modo, cuando se convocó el Concilio Vaticano II estaba preparado el terreno para que éste hiciera de la asamblea litúrgica un factor básico de la reforma pedida en la

Constitución *Sacrosanctum Concilium.* Merece especial atención cuanto esta constitución enseña a propósito del carácter comunitario y jerárquico de la liturgia (nn. 26-32).

Los libros posconciliares han insistido en la misma línea, indicando claramente, incluso en las mismas rúbricas, el papel que correspondde al pueblo cristiano. Además, en el apartado de los *Prenotandos* doctrinales, de que siempre van precedidos, hablan tanto de la presencia del pueblo en las acciones litúrgicas como de su participación consciente y fructuosa, para asegurar el verdadero cariz comunitario que debe tener toda la actividad litúrgica. Esta doctrina ha comenzado a dar sus frutos, pues cada vez son más los fieles que valoran como conviene la naturaleza e importancia de la asamblea litúrgica.

3. Teología de la asamblea litúrgica

La asamblea litúrgica es una reunión de cristianos que ha sido convocada por la Palabra de Dios, está presidida por un legítimo ministro, se encuentra congregada en un lugar determinado para celebrar una acción litúrgica y goza de la presencia cualificada de Cristo.

Según esto, sus elementos estructurales son los siguientes: a) la convocación, hecha por Dios mismo; b) la presencia de Cristo; c) la proclamación de la Palabra de Dios, y d) el sacrificio de la Nueva Alianza, si se trata de la asamblea eucarística, o un rito sacramental —que siempre tiene relación con la Eucaristía— o la oración del pueblo que expresa el sacrificio espiritual de los cristianos. Explicitemos un poco los dos primeros elementos.

A) La asamblea, convocación de Dios

Para que haya asamblea litúrgica no basta con que se reúna un grupo de cristianos por propia iniciativa para celebrar un acto litúrgico. No es lo mismo, en efecto, asamblea litúrgica que *colectividad religiosa.* Para que ésta exista, es suficiente un conjunto *material* o físico de personas; en cambio, para que haya asamblea litúrgica se requiere que los

reunidos estén allí para responder con fe a una invitación de Dios, que previamente les ha llamado a reunirse. La convocación es previa a la reunión, y hace que la asamblea litúrgica antes que realidad material sea un misterio. Esa convocación procede de Dios mismo, que llama a los creyentes a unirse a Cristo —sujeto principal de la liturgia y agente de la salvación— para, con Él y en Él, tributarle un culto que le sea agradable. Gracias a ello, la oración de la asamblea litúrgica no es la suma de la oración de los cristianos que la integran, sino la oración con que cada cristiano, unido a Cristo, y en Cristo a los hermanos, prolonga y personaliza la oración viva de la Iglesia. Se comprende así que la asamblea litúrgica transforme la reunión en *signo*: signo sagrado de la congregación que Dios obra sobre la humanidad; congregación que sólo es posible si Dios toma la iniciativa y se acerca a cada hombre para revelarle y comunicarle su designio salvífico.

Este carácter de *signo sagrado* y *salvífico* de la asamblea litúrgica da lugar a que en ella puedan detectarse las cuatro dimensiones propias del signo litúrgico en general: las dimensiones conmemorativa, demostrativa, escatológica y comprometida[15].

La dimensión *conmemorativa* aparece en el hecho de las asambleas litúrgicas cristianas son el desarrollo, genuino y *original* al mismo tiempo, de las asambleas veterotestamentarias, puesto que éstas son la fase primitiva de la historia salvífica y, por tanto, tipo y figura de las asambleas cristianas. Gracias a la historia de la salvación —que es única y lineal—, en las asambleas litúrgicas cristianas se actualizan, de alguna manera, las mismas realidades de que eran portadoras las asambleas del Antiguo Testamento: el Pueblo de la Antigua Alianza y su misma historia, las cuales estaban radicalmente orientadas a Cristo y a su obra, así como a la Iglesia, continuadora de Cristo y de su obra hasta la Parusía final.

La dimensión *demostrativa* es aún más clara. En efecto, así como las asambleas del Antiguo Testamento fueron signos demostrativos y manifestativos del Pueblo de Dios de la Antigua Alianza, así también las asambleas litúrgicas cristianas manifiestan a la Iglesia, nuevo Pueblo de Dios y Cuerpo

Místico de Cristo; puesto que en cualquier asamblea litúrgica cristiana, sea pequeña o de grandes proporciones, se encuentra la Iglesia entera, sobre todo en la que preside el obispo (SC, 41), y es una manifestación, una demostración, una epifanía de la Iglesia.

La dimensión *escatológica* emerge del hecho de que la asamblea litúrgica no sólo es un signo demostrativo de la Iglesia en su realidad presente, sino también un signo profético de lo que será la Iglesia después de los últimos tiempos y un signo profético de la gran asamblea de los santos congregada en torno al trono de Dios para celebrar la liturgia eterna después del juicio universal. La liturgia celeste está realmente prefigurada en la liturgia terrestre, de tal modo que, participando en ésta, estamos ya pregustando la liturgia celestial. De este modo, la Iglesia peregrina manifiesta más plenamente su carácter escatológico (LG, 48) y realiza, ya en este mundo, su unión con la Iglesia celeste (LG, 50).

La dimensión *comprometida* (de compromiso) es consecuencia necesaria de las dimensiones anteriores. La asamblea litúrgica, en efecto, si es un signo conmemorativo de las asambleas de la Antigua Alianza, un signo demostrativo de la Iglesia terrestre, un signo escatológico de la futura y definitiva Iglesia celeste tiene que ser un signo *comprometido* de un estado de vida que sintonice con estas realidades y que responda al fin último al que tienden todas las acciones litúrgicas: la glorificación de Dios y la santificación del hombre. Este compromiso se realiza en un doble momento: dentro y fuera de las acciones litúrgicas.

El compromiso durante las acciones litúrgicas lo realiza la asamblea tomando conciencia de ser *comunidad* y actuando como tal; lo cual comporta un intenso ejercicio de la fe y de la caridad por parte *de cada uno* de los allí congregados, por las que se sentirán miembros del Cuerpo Místico de Cristo y fortalecerán su unión con Dios y entre sí. El compromiso extralitúrgico se realiza llevando a la vida ordinaria: familiar, profesional, social, etcétera, el estilo vivido durante las celebraciones litúrgicas; estilo que no es otro que la glorificación de Dios y la santificación propia y de los demás. Este compromiso fuera de las acciones litúrgicas lo rea-

liza —como norma general— *cada uno de los miembros* de la asamblea, aunque ésta sea siempre el centro propulsor de dicho compromiso.

B) La asamblea litúrgica, espacio privilegiado de la presencia de Cristo

Los Santos Padres y el Magisterio de la Iglesia se han referido muchas veces a Mt. 18, 20: «Cuando dos o tres se reúnen en mi nombre allí estoy Yo en medio de ellos», de modo especial cuando tratan de la asamblea litúrgica. Podrían citarse otros textos en los que Cristo promete permanecer con la comunidad de los discípulos hasta el fin de los tiempos (Mt. 28, 30; Jn. 14, 18; 19, 16). Pero es preciso subrayar que Cristo está presente por su espíritu de una manera particular en su Iglesia cuando ésta se halla reunida, cuando confiesa que Él es su Señor (1 Cor. 12, 13) y cuando los carismas distribuidos a cada uno obran para utilidad de todos (1 Cor. 12, 4-11), porque su presencia se manifiesta entonces como encarnada en su Cuerpo que es la Iglesia (1 Cor. 12, 12). La asamblea aparece así como un signo visible de la presencia del Señor que, por su Espíritu, realiza en cada instante la unidad de todos los miembros de su Cuerpo: la Iglesia en asamblea aparece como el sacramento de la unidad. Es una epifanía de la Iglesia universal[16].

La *Didascalia Siriaca* expresa esta unidad con gran vigor: «Enseña al pueblo, por precepto y exhortaciones, a frecuentar la asamblea y a no faltar jamás a ella; que estén siempre presentes, que no disminuyan la Iglesia con su ausencia, y que no priven al Cuerpo Místico de Cristo de uno de sus miembros; que cada uno reciba, como dirigidas a él, y no a los demás, las palabras de Cristo: quien no recoge conmigo, dispersa (Mt. 12, 13; LKc. 11, 23). Por ser los miembros de Cristo, no debéis dispersaros fuera de la Iglesia no congregándoos. Ya que nuestro Jefe, Cristo, se hace presente, según su promesa, y entra en comunión con vosotros, no os despreciéis a vosotros mismos y no privéis al Salvador de su miembro, no desgarréis, no disperséis su Cuerpo»[17].

El Concilio Vaticano II, ahondando y ensanchando el camino abierto por la encíclica *Mediator Dei* (a. 1947), ha su-

brayado la presencialidad de Cristo en la liturgia. Después de la afirmación general de que «Cristo está presente siempre en la *Iglesia*, especialmente en las *acciones litúrgicas»* (SC, 7), especifica los diversos *modos* de esa presencia, señalando expresamente que «Cristo está presente cuando la Iglesia suplica o canta salmos, el mismo que prometió: "donde dos o tres están congregados en mi nombre, allí estoy Yo en medio de ellos" (Mt. 18, 20)» (SC, 7).

Conviene advertir la importancia de la cita explícita de Mateo 18, 20, pues se trata de un texto fundamental en el tema de la asamblea, tanto por su significado comunitario —eclesial— como por estar encuadrado dentro de un contexto de caridad y amor fraterno, propio de todo el capítulo 18 y de la oración común (Mt. 18, 19).

El aspecto de la presencia de Cristo en la asamblea litúrgica aparece aún más subrayado en la instrucción *Eucharisticum Mysterium* (n. 9), donde se afirma que «Cristo está siempre presente en la asamblea de los fieles reunidos en su nombre (Mt. 18, 20)». Esta instrucción (n. 55) y la IGLH (n. 13) aplican esta doctrina a la asamblea que se reúne para rezar la Liturgia de las Horas.

Por su parte, la encíclica *Mysterium Fidei* (a. 1965), además de ratificar esta doctrina —dado que se refiere expresamente a SC, 7 y a Mt. 18, 20—, se apoya en el conocido texto agustiniano: «Cristo ora por nosotros, ora en nosotros, y a Él oramos nosotros» (*In Ps. 85, 1*) para formular este principio general: «Cristo está presente en su Iglesia orante»; principio que matiza un poco más adelante con una expresión de enorme trascendencia: «De modo aún más sublime está presente Cristo en la Iglesia que ofrece en su nombre el sacrificio de la Misa y administra los sacramentos»[18].

4. Notas de la asamblea litúrgica

La asamblea litúrgica tiene estas cuatro notas: es una reunión de toda la comunidad cristiana; es una reunión fraterna en la diversidad; todos sus miembros participan de modo consciente y fructuoso; y tiene un ambiente festivo.

A) La asamblea litúrgica, reunión de toda la comunidad cristiana

La asamblea litúrgica está abierta a todos aquellos en los que concurren estas dos realidades: haber recibido la fe de la Iglesia y no haber renegado de ella públicamente, y estar bautizado o en camino de recibir el bautismo. La Iglesia, sin embargo, puede excluir de sus asambleas litúrgicas a los excomulgados y aplicar la praxis antigua, según la cual tanto los catecúmenos como los penitentes eran despedidos antes de comenzar la liturgia estrictamente eucarística de la Misa.

En la Iglesia del inmediato pospentecostés, la asamblea litúrgica reunía a todos los que habían recibido la fe y el Bautismo, sin tener en cuenta su situación intelectual, cultural o social. Contemplando las primeras comunidades cristianas de culto se advierte que la asamblea litúrgica se opone frontalmente a las asambleas minoritarias o de élites, incluso de tipo espiritual.

La misma conclusión se impone cuando se analizan los participantes en las asambleas cristianas de los primeros siglos. Forman parte de ellas, los *simpatizantes* de la fe cristiana, los *competentes* o candidatos próximos al Bautismo, los *néofitos* o recién bautizados, los *penitentes* y los *fieles.*

Las asambleas litúrgicas, por tanto, no pueden estar reservadas a *minorías selectas* de ningún tipo, sino abiertas a todos los bautizados, con todas sus limitaciones e imperfecciones de tipo espiritual, intelectual, etcétera; y con todas las diferencias de edad, sexo, cultura o estrato social. Ciertamente, las diferencias no pueden ignorarse, ni las limitaciones legitimarse; pero ha de prevalecer la idea de que *todos* los miembros de la Iglesia son pecadores que confían en la misericordia del Señor y participan de la nueva situación creada por la redención de Cristo, donde ya no existe ninguna barrera de separación o discriminación.

Según esto, una asamblea *intencionalmente especializada:* de niños, de jóvenes, de hombres, de mujeres, de intelectuales, de rudos, de pobres, etcétera, no es el ideal al que debe tender una recta pastoral litúrgica. El paradigma modélico sigue siendo el que ofrece, por ejemplo, la Eucaristía dominical de una parroquia rural, donde se reúnen niños y

ancianos, ricos y pobres, mujeres y hombres, sabios e ignorantes, fieles fervorosos y tibios.

La dinámica de la vida eclesial lleva consigo asambleas litúrgicas «especializadas»; basta pensar, por ejemplo, en una comunidad religiosa de clausura, en un centro gerontológico o en una residencia de estudiantes. Cuando los miembros de estas instituciones se reúnen para celebrar una acción litúrgica no forman de suyo asambleas cerradas, puesto que *de hecho* habrá diferencias culturales, sociales, económicas, espirituales y pueden tener un espíritu completamente aperturista, bien para acoger gustosamente a quienes circunstancial o definitivamente se integran en sus celebraciones, bien porque ellos participarían, o participan con toda naturalidad, en celebraciones litúrgicas distintas a las habituales.

B) La asamblea litúrgica, fraternidad en la diversidad

Una ley esencial de la nueva economía salvífica instaurada por Cristo es que el Pueblo de Dios reúne a todos los hombres, pasando por alto cuanto pueda humanamente separarlos o dividirlos. Muriendo por judíos y paganos. Cristo destruyó todas las barreras que los separaban (Ef. 2, 4) y posibilitó una Iglesia en abierta contraposición con Babel: la Iglesia donde la confusión deja paso a la intelección de una misma lengua por quienes hablaban lenguas distintas (Act. 2, 6-11).

Para quienes creen en Cristo, no existe más que una sola fe, un solo Bautismo, un solo pan que todos comparten, un solo Cuerpo del que todos son igualmente miembros. Ni la fe, ni el Bautismo, ni la Eucaristía borran las diferencias humanas; pero las superan y transcienden. Por eso, la asamblea litúrgica debe manifestar esta diversidad y esta unidad, desechando las separaciones que podrían originar la diversidad de razas, lenguas, culturas, condiciones sociales y edades. Como decía san Juan Crisóstomo, «la Iglesia está hecha no para dividir a los que se reúnen en ella, sino para reunir a los que están divididos, que es lo que significa la asamblea»[19].

C) La asamblea litúrgica, comunidad participativa

Ya ha quedado expuesto que las asambleas litúrgicas no están reservadas a minorías selectas, sean del tipo que sean.

Esta afirmación hay que entenderla no sólo en sentido físico sino celebrativo; es decir: tiene que ser una comunidad donde *todos* participen de modo consciente y activo, puesto que todos los que forman parte de ella tienen la misma fe y han recibido el mismo Bautismo, y son miembros de la misma Iglesia.

Según esto, la acción pastoral no ha de orientarse en función de las «élites litúrgicas», sino de la totalidad —o, al menos, de la mayoría— de los que forman parte de la asamblea litúrgica.

D) Carácter festivo de la asamblea litúrgica

Toda asamblea litúrgica tiene carácter festivo por este doble hecho: porque *celebra* un misterio de alegría y de gozo: la salvación obrada por Jesucristo, y porque ella misma es *portadora* de un misterio de alegría y de gozo: la presencia del mismo Cristo. Refiriéndose a este segundo aspecto, decía san Juan Crisóstomo en una homilía en la que hablaba de Pentecostés: «Si ha pasado la cincuentena, no por eso ha pasado la fiesta: toda asamblea es una fiesta. ¿Cuál es la prueba? Las propias palabras de Cristo: Allí —dice— donde dos o tres están reunidos en mi nombre, estoy Yo en medio de ellos. Cuando Cristo está en medio de los fieles reunidos ¿qué mejor prueba queréis de que es una fiesta?»[20].

Este aspecto festivo existe incluso en las asambleas penitenciales, por ejemplo, en una celebración vigiliar o penitencial, pues siempre están presentes los dos elementos señalados.

La pastoral litúrgica tiene que enraizarse en este planteamiento teológico del carácter festivo de las asambleas litúrgicas, para que la dinámica celebrativa discurra por caminos *salvíficos* y no por los que derivan de un concepto *profano* o *dramático* de la fiesta.

5. Diversas funciones dentro de la asamblea litúrgica

Aunque todos los miembros de la asamblea litúrgica pueden y deben participar de modo consciente y piadoso, no

todos pueden realizarlo todo. El motivo no es sólo ni principalmente de carácter prudencial, es decir: las exigencias de un cierto orden exigidas por toda celebración litúrgica; sino de tipo teológico, puesto que, por voluntad institucional de Cristo, la Iglesia es jerárquica y, por tanto, una realidad en la que existe *diversidad de funciones,* no obstante la *igualdad radical* de todos los bautizados.

Por este motivo, en las asambleas litúrgicas cada uno tiene un cometido específico. Algunos ejercen un ministerio, otros no. Los primeros se llaman ministros y los otros fieles. Los ministros pueden ser ordenados, instituidos y «de facto». Unos y otros deben realizar *todo* y *sólo* lo que les corresponde (SC, 28).

A) Ministros ordenados

Son ministros ordenados quienes han recibido el sacramento del Orden. En concreto: los obispos, presbíteros y diáconos.

a) El obispo

El obispo posee la plenitud del sacerdocio y el supremo pastoreo en una porción del Pueblo de Dios, llamada diócesis. Esta potestad no la posee por delegación del pueblo, sino por haberla recibido del mismo Cristo a través del sacramento del Orden válidamente conferido. Por esto, el obispo es el principal dispensador de los misterios de Dios y, al mismo tiempo, el moderador, promotor y custodio de la vida litúrgica en la Iglesia particular que se le ha confiado (CD, 15; LG, 26).

Gracias a esta posición dentro del rebaño que apacienta, en las celebraciones litúrgicas *sacramentales* le corresponde el ministerio de presidir y actuar en la *persona* y en el nombre de Cristo-Cabeza, predicar con autoridad la Palabra de Dios y dirigir y moderar toda la celebración, de acuerdo con la normativa vigente. No es, por tanto, un mero responsable del buen orden en las celebraciones, sino el representante más cualificado de Jesucristo.

Esto es aplicable de modo especial a la celebración de la Eucaristía, por ser ésta la fuente y la cumbre de toda la vida

litúrgica y de toda la actividad de la Iglesia universal y local. De ahí que «toda celebración eucarística legítima está dirigida por el obispo, personalmente o por los presbíteros, próvidos colaboradores suyos» (cfr. LG, 26.28; SC, 42): «Cuando el obispo está presente en una Misa para la que se ha reunido el pueblo, conviene que sea él quien presida la asamblea y que asocie a su persona a los presbíteros en la celebración, concelebrando con ellos cuando sea posible.

»Esto se hace no para aumentar la solemnidad exterior del rito, sino para significar de una manera más clara el misterio de la Iglesia, que es sacramento de unidad.

»Pero si el Obispo no celebra la Eucaristía, sino que designa a otro para que lo haga, entonces es oportuno que sea él quien presida la liturgia de la Palabra y dé la bendición al final de la Misa» (OGMR, 61).

En las acciones no sacramentales, vg. el rezo de la Liturgia de las Horas, le corresponde el ministerio de la presidencia (IGLH, 254).

b) El presbítero

Los presbíteros no tienen la plenitud del sacerdocio, pero son verdaderos *sacerdotes*, puesto que al recibir el sacramento del Orden, «por la unción del Espíritu Santo, quedan sellados con un carácter particular, y así se configuran con Cristo Sacerdote, de suerte que puedan obrar como en la persona de Cristo Cabeza» (PO, 2). Este sacerdocio está subordinado al del obispo, de quien es cooperador en el cumplimiento de la misión confiada por Cristo (LG, 28; PO, 2).

En las celebraciones litúrgicas, los presbíteros actúan como ministros de Cristo y representantes del obispo. Por eso, realizan las funciones del obispo —salvo algunas específicas de éste: vg. la ordenación sagrada—, especialmente en la celebración eucarística, «donde, obrando en nombre de Cristo y proclamando su misterio, unen las oraciones de los fieles al sacrificio de la Cabeza y representan y aplican —mientras llega el retorno definitivo del Señor— el único sacrificio del Nuevo Testamento» (LG, 28).

Por eso, «el presbítero, que en la congregación de los fieles, en virtud de la potestad sagrada del Orden, puede ofre-

cer el sacrificio, haciendo las veces de Cristo, preside también la asamblea congregada, dirige su oración, le anuncia el mensaje de salvación, se asocia al pueblo en la ofrenda del sacrificio por Cristo en el Espíritu Santo a Dios Padre, da a sus hermanos el Pan de la vida eterna y participa del mismo con ellos. Por consiguiente, cuando celebra la Eucaristía, debe servir a Dios y al pueblo con dignidad y humanidad, e insinuar a los fieles, en el mismo modo de comportarse y de anunciar las divinas palabras, la presencia viva de Cristo.

En el rezo de la Liturgia de las Horas, si asiste el pueblo y no está presente el obispo, preside el presbítero de modo orinario (IGLH, 254), siendo misión suya, «comenzar la invocación inicial, recitar la oración conclusiva, saludar al pueblo, bendecirlo y despedirlo» (IGLH, 256).

c) El diácono

Los diáconos reciben «la imposición de manos no en orden al sacerdocio sino al ministerio». Por eso, «en comunión con el obispo y su presbiterio, sirven al pueblo de Dios en el ministerio de la liturgia, de la palabra y de la caridad» (LG, 29).

Los ministerios litúrgicos del diácono, en general, son: proclamar y, a veces (cfr. CIC, c. 767, 1), predicar el evangelio, proponer a los fieles las intenciones de la plegaria universal, y sugerir a la asamblea, con moniciones oportunas, los gestos y comportamientos que debe adoptar.

En cuanto a la Eucaristía, corresponde al diácono cuidar de los vasos sagrados, especialmente del cáliz, y distribuir la Sagrada Comunión a los fieles, especialmente bajo la especie de vino.

Los diáconos, además, son ministros ordinarios del Bautismo (CIC, C. 910), de la comunión (CIC, c. 910) y de la Exposición y Bendición eucarísticas (CIC, c. 943). Pueden asistir como delegados al Matrimonio (CIC, c. 1108, 1), presidir, en ausencia del presbítero y del obispo, el rezo de la Liturgia de las Horas cuando asiste el pueblo (IGLH, 254), realizando lo ya indicado al hablar del presbítero (IGLH, 256), «presidir el rito de los funerales y de la sepultura» (LG, 29; cfr. *Ritual Español de Exequias,* n. 28), etc.

B) Ministros instituidos

Se llaman ministros instituidos los que, mediante el rito de institución —que no es parte del sacramento del Orden—, son habilitados para realizar determinados ministeiros en la comunidad eclesial. Actualmente pertenecen a este grupo: los acólitos, los lectores y, en cierto sentido, los laicos que han recibido el rito litúrgico para ser ministros de la Sagrada Comunión en ciertos casos.

a) El lector[21]

El ministerio de lector es antiquísimo en la Iglesia; de hecho, de él habla expresamente san Justino al describir la celebración eucarística dominical. Después de varios siglos de vigencia y bastantes de declive, ha sido revalorizado por el Vaticano II.

El ministerio del lector tiene como objetivo *específico* la proclamación de las lecturas, excepto el Evangelio. El lector ejerce, pues, un servicio de mediación entre la Palabra de Dios y el pueblo al que va destinada y que debe acogerla y darle respuesta.

Pueden ser instituidos lectores de modo *estable* sólo los *varones* que tengan la edad y condiciones determinadas por la Conferencia Episcopal. En el caso de España, además de haber cumplido veinticinco años, han de destacar por su vida cristiana y estar debidamente formadas, a saber, conocer bien la doctrina de la Iglesia y los principios y normas que rigen la vida litúrgica.

Para que el lector sea capaz de cumplir convenientemente su ministerio, ha de sentir un amor grande a la Sagrada Escritura, tan propio de la liturgia, conocer cada vez mejor su contenido mediante la lectura asidua y el estudio diligente, procurando que la lectura vaya acompañada de la oración, para que antes de proclamar la Palabra de Dios la haya acogido en su corazón; y ofrecer un compromiso personal serio y coherente, que le haga un eficaz anunciador del mensaje no sólo por la palabra sino también por la verdad de los hechos.

El lector ha de tener la debida aptitud y preparación. La

aptitud lleva consigo una serie de *cualidades espirituales,* centradas en el conocimiento de la Sagrada Escritura, y unas *dotes humanas* relacionadas con el arte de la comunicación.

La preparación incluye una instrucción bíblica y litúrgica básica y el conocimiento de las técnicas de comunicación y de la lectura en público.

La instrucción bíblica ha de capacitarle para percibir el sentido de las lecturas en su contexto propio y entender a la luz de la fe el núcleo esencial del mensaje revelado. La instrucción litúrgica ha de posibilitar la percepción del sentido y de la estructura de la Liturgia de la Palabra y su conexión con los ritos sacramentales, especialmente con la Liturgia Eucarística, así como la captación del contenido de los diversos leccionarios y los criterios de ordenación y armonización de las lecturas entre sí.

Las técnicas de comunicación y de la lectura en público exigen, al menos, estas cuatro condiciones: la preparación previa de las lecturas, la articulación y el tono, el ritmo de la proclamación y la expresión en la lectura, pues el lector no sólo debe *leer bien* —de modo que la Palabra sea entendida y comprendida—, sino *proclamar bien.* Dentro de la preparación previa de las lecturas habría que señalar la importancia que tiene el conocimiento del género literario del pasaje —si es narrativo, lírico, meditativo, parenético, etc.— y de la estructura interna del mismo —si es un diálogo, una parábola, una exhortación, etc.—. En cuanto a la articulación y tono, es necesario señalar que han de ser tales que lleguen al auditorio sin que se pierdan palabras o sílabas y sin monotonía y «tonillo». En el ritmo hay que tener presente que cada lectura tiene el suyo propio y que, si una lectura demasiado rápida se hace incomprensible, la lectura excesivamente lenta provoca apatía y somnolencia. Por último, el lector debe captar la atención del oyente, mediante una técnica tan expresiva que sea «cogido» por el mensaje. Lo cual lleva consigo que el lector lea con sinceridad, claridad y precisión, originalidad, unción y convicción, y recogimiento y respeto.

b) El acólito[22]

«El acólito es instituido para el servicio del altar y como ayudante del sacerdote y del diácono. A él compete principalmente la preparación del altar y de los vasos sagrados, y distribuir a los fieles la Eucaristía, de la que es ministro extraordinario» (OGMR, 65; cfr. *Ministeria quaedam*, n. VI).

El servicio del altar comprende diversas funciones; por eso es conveniente que se distribuyan entre varios acólitos. En el caso de que no haya más que uno, debe hacer lo más importante, dejando el resto a otros ministros (OGMR, 142).

Al acólito corresponde llevar la cruz en la procesión de entrada (*Ibidem, 143)*, servir el libro y ayudar al sacerdote y al diácono en todo lo necesario *(Ibidem, 144)*, colocar sobre el altar el corporal, el purificador, el cáliz y el misal en ausencia del diácono, ayudar al sacerdote en la recepción de los dones del pueblo y llevar el pan y el vino al altar y entregarlo al sacerdote. Si se utiliza incienso, presenta al sacerdote el incensiario y le asiste en la incensación de las ofrendas y del altar *(Ibidem,* 145).

Puede ayudar al sacerdote en la distribución de la comunión bajo las dos especies, ofrece el cáliz a los que van a comulgar o lo sostiene, si la comunión es por intinción (*Ibidem,* 146). Acabada la comunión, ayuda al sacerdote o al diácono en la purificación de los vasos sagrados. En ausencia del diácono, lleva a la credencia los vasos sagrados y los purifica y ordena (*Ibidem,* 147).

Para que el acólito actúe como ministro extraordinario de la comunión, se requiere que no haya suficientes ministros ordinarios o que el número de fieles sea tan elevado que se alargaría demasiado la misa *(Ministeria quaedam,* VI). En las mismas circunstancias especiales se le puede encargar que exponga el Santísimo Sacramento de la Eucaristía a la adoración de los fieles y haga después la reserva, pero sin dar la bendición (*Ibidem;* c. 943)[23].

El acólito puede también instruir a los demás ministros que, por encargo temporal, ayudan al sacerdote o al diácono en los actos litúrgicos, llevando el misal, la cruz, las velas, etc., o realizando otras funciones semejantes. (*Ibidem*).

Los acólitos instituidos deben recibir este ministerio

cuando aspiran al diaconado y al presbiterado durante los estudios teológicos y con los requisitos señalados en el *Motu Proprio «Ministeria quaedam»*, el canon 1035, 1 y en el caso de España, las determinaciones de la Conferencia Episcopal, aprobadas en la Sesión Plenaria del 17-22 de junio de 1974.

Ahora bien, este ministerio puede ser confiado de modo estable, mediante el rito litúrgico prescrito, a varones laicos que tengan la edad y condiciones señaladas por decreto de la Conferencia Episcopal (cfr. CIC, c. 230, 1).

C) Ministros de facto

Se consideran ministros *de facto* quienes ejecutan algún ministerio litúrgico sin tener el título oficial de ordenación o institución.

Entre ellos se encuentran, en primer lugar, los lectores y acólitos. Por encargo temporal, los laicos, tanto hombres como mujeres, pueden desempeñar la función de lector en las celebraciones litúrgicas (cfr. CIC, c. 230, 2). A ellos es aplicable lo que se dijo anteriormente del lector instituido en cuanto a la aptitud y preparación. También pueden ejercer el ministerio del acolitado, aunque sólo en algunas de las competencias indicadas al hablar del ministerio instituido, quienes son designados por la autoridad competente: párroco, celebrante de la misa, etc. Para cumplir algunas tareas, como la de ministrantes o monaguillos han de ser varones.

Pertenecen también al grupo de ministerios *de facto* el salmista, el comentarista, los que recogen las colectas, «los que llevan el misal, la cruz, los cirios, el pan, el agua y el incensario» (OGMR, 70)». «En algunas regiones existe también el encargado de recibir a los fieles a la entrada de la puerta de la iglesia, acomodarlos en los puestos que les corresponde y ordenar las procesiones» (OGMR, 70):

6. Los simples fieles

El ministro ordenado, y, más en concreto, el obispo y el presbítero, y los simples fieles son los elementos principales de la asamblea litúrgica, puesto que ellos, y sólo ellos, son sig-

no perfecto de la Iglesia, tal y como Cristo la ha diseñado: Pueblo de Dios jerárquicamente organizado. Los demás ministerios pueden ser más o menos importantes y epifánicos, pero en modo alguno imprescindibles: donde hay un ministro ordenado y un pueblo celebrando el culto cristiano, allí está constituida una auténtica asamblea litúrgica. Es verdad que se dan asambleas cultuales sin la presencia del pueblo fiel, por ejemplo, una concelebración eucarística del obispo con miembros de su presbiterio; o del ministro ordenado, vg., unas exequias presididas por un laico habilitado para ello Pero en éstos y otros semejantes supuestos no existe la asamblea ideal, es decir, aquella que manifiesta la índole de la verdadera Iglesia de Jesucristo. Por eso, si es bueno hablar de los diversos ministerios instituidos o *de facto* dentro de la asamblea, es todavía mejor resaltar el papel fundamental que en ella tiene «el pueblo», es decir: los fieles que no ejercen ninguno de esos ministerios.

En este sentido, conviene resaltar, ante todo, que los fieles, en virtud de su participación en el sacerdocio de Cristo mediante el sacerdocio común, están ontológicamente capacitados para participar en las acciones litúrgicas. La participación es la tarea —el «rol»— principal de los fieles.

Esta participación ha de ser, ante todo, *interna*, es decir: con atención de mente y sintonía de corazón hacia la Palabra de Dios, para escucharla y acogerla, y apertura hacia la gracia divina, para cooperar con ella en su múltiple dinamismo.

La participación ha de ser, además, *externa*, mediante determinados actos, tales como las actitudes del cuerpo, los gestos, el canto, el silencio, la oración, etc. (cfr. SC, 21).

La *Ordenación General del Misal Romano* ofrece unas orientaciones de gran interés respecto al papel del pueblo en la celebración de la Eucaristía, que son aplicables, con las debidas matizaciones, a las demás acciones litúrgicas. Dice así: «En la celebración de la Misa, los fieles forman la "nación santa, el pueblo adquirido por Dios, el sacerdocio real" para dar gracias a Dios y ofrecer no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él, la Víctima inmaculada, y aprender a ofrecerse a sí mismos. Procuren pues manifestar eso mismo por medio de un profundo sentido religioso y por la

caridad hacia los hermanos que toman parte en la misma celebración.

»Eviten, por consiguiente, toda apariencia de singularidad o de división, teniendo presente que es uno el Padre común que tienen en el cielo, y que todos, por consiguiente, son hermanos entre sí.

»Formen, pues, un solo cuerpo, escuchando la palabra de Dios, participando en las oraciones y en el canto, y principalmente en la común oblación del sacrificio y en la común participación en la mesa del Señor. Esta unidad se hace hermosamente visible cuando los fieles observan comunitariamente los mismos gestos y actitudes corporales» (N.62).

Quizás no sea inútil recordar que, según la *Sacrosanctum Concilium* (n. 55), la máxima participación en la Eucaristía se obtiene comulgando *sacramentalmente* el Cuerpo del Señor.

Por lo demás, hay que tener en cuenta que los ministros *de facto:* lector, monitor, cantor, etc. son simples fieles llamados a ejercer en un concreto momento de la celebración un determinado oficio. Con todo, es importante notar que quienes ejercen dichos ministerios no participan *más* ni *mejor* que quienes no lo hacen, pues una cosa es la participación y otra el ejercicio de un ministerio no obligatorio.

7. El individuo en la comunidad litúrgica

La liturgia no anula al individuo ni a la persona humana, pues la asamblea litúrgica no es una masa amorfa donde se sacrifican la participación y responsabilidad personales en aras de un falso colectivismo. El espíritu comunitario exige, ciertamente, sintonizar la individualidad de cada uno con la comunidad sacramental que es la Iglesia que celebra el culto; pero tal sintonía no hace sino potenciar una espiritualidad más firme, más objetiva, más eclesial y, en definitiva, más cristiana.

Además, hay un amplio margen para satisfacer todos los sentimientos que experimenta el individuo dentro de la celebración. Más aún, la liturgia los supone y exige, pues requiere unas disposiciones interiores vivificadas por la fe, sin

las cuales nos quedaríamos fuera de toda esa corriente vigorosa de la vida espiritual, de auténtica transformación interior, que la liturgia de la Iglesia está llamada a realizar.

De otra parte, la liturgia no se agota ni encierra en sí misma, sino que se abre y proyecta hacia la vida de todos y cada uno de los que toman parte en ella. Ahora bien, esta apertura y proyección se realiza en la medida en que cada miembro del Pueblo de Dios convierte toda su existencia en acto cultual. La asamblea litúrgica no es, en consecuencia, una realidad donde se diluye la personalidad de cada uno de sus miembros, sino una instancia en la que la personalidad de cada uno se une a la de los demás, de modo plenamente consciente, para dar cauce expresivo a su condición de miembros de un Cuerpo, el Cuerpo Místico de Cristo, del que la asamblea es signo y realización.

8. La asamblea no se requiere para la validez de las acciones litúrgicas

A pesar de la importancia que tiene la asamblea, la presencia del pueblo no se requiere para la validez de las acciones litúrgicas.

En primer lugar, no se requiere para la validez de la Eucaristía, según la enseñanza del concilio de Trento (Ses. XII, cap. 6 y c. 8) y la doctrina y praxis posteriores de la Iglesia. El magisterio reciente ha vuelto a ratificar estos presupuestos, especialmente Pío XII, en la *Mediator Dei*[24], el Concilio Vaticano II (vg. en la SC, 57, 2; PO, 13), Pablo VI, en la encíclica *Mysterium fidei*[25] y varios documentos posconciliares de la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino (por ejemplo, la instrucción *Eucharisticum Mysterium),* de los que puede considerarse representativa la *Ordenación General del Misal Romano,* donde leemos: aunque no haya presencia del pueblo, «la celebración eucarística no pierde por ello su eficacia y dignidad, ya que es un acto de Cristo y de la Iglesia» (OGMR, 4). En este sentido no carece de intencionalidad ni significado el cambio *terminológico* operado en los últimos años: la expresión, inexacta y poco afortunada: misa *privada* y misa *pública,* ha dado paso a otra

mucho más lograda: misa *con* y *sin* pueblo, puesto que *una* y *otra* son *públicas*, por ser actos de Cristo y de su Esposa, la Iglesia.

Tampoco se requiere para los demás sacramentos, puesto que su eficacia depende únicamente de ser *actos de Cristo:* cuando alguien bautiza es Cristo quien bautiza, cuando alguien perdona es Cristo quien perdona (cfr. SC, 7).

Finalmente la presencia del pueblo no es necesaria para la Liturgia de las Horas, pues siempre que un bautizado, debidamente habilitado, reza el Oficio Divino, aquella oración es oración pública de toda la Iglesia y diálogo de Cristo, el Esposo, con su Esposa, la Iglesia.

Esta doctrina tiene incidencia en la existencia eclesial. De hecho, el decreto *Presbyterorum ordninis* (lo, 13) «recomienda vivamente la celebración diaria de la Eucaristía a los presbíteros, aunque no puedan estar presentes los fieles». La *Sacrosanctum Concilium* (n. 57) —y con ella todos los documentos que se refieren a la concelebración eucarística— señala que ha de quedar «siempre a salvo para cada sacerdote la facultad de celebrar la misa individualmente».

Un texto, ya citado, de la *Ordenación General del Misal Romano* ofrece la clave para lograr el debido equilibrio: es deseable —y a ello hay que tender— que se dé «la presencia y la activa participación de los fieles, pues ambas cosas manifiestan mejor que ninguna otra el carácter eclesial de la acción litúrgica» (OGMR, 4); ahora bien, cuando esta presencia no es posible, «la celebración eucarística no pierde por ello su eficacia y dignidad, ya que es un acto de Cristo y de la Iglesia, en la que el sacerdote obra siempre por la salvación del pueblo» (*Ibidem*). Esta doctrina es aplicable, con las debidas matizaciones, a los demás sacramentos y sacramentales.

Capítulo V
EL LUGAR DE LA CELEBRACIÓN

Cristo es el único y verdadero Templo donde el Pueblo de la Nueva Alianza realiza el culto agradable al Padre. Sin embargo, el carácter social y visible de ese Pueblo, exige lugares cultuales. Así lo entendieron ya los primeros cristianos y así lo siguieron comprendiendo y realizando las generaciones cristianas posteriores, las cuales sembraron de iglesias y de otros monumentos cultuales todas las épocas y geografías. La reforma llevada a cabo a instancias del último Concilio Ecuménico, lejos de rectificar esta actitud, la ha ratificado y enriquecido. En este capítulo trataremos de esos lugares donde se celebra el culto cristiano, especialmente el eucarístico.

I. LA IGLESIA [1]

1. Visión histórica de conjunto

A) Las «domus ecclesiae» y los «títulos».

Los primeros cristianos celebraron la Eucaristía en sus propias casas, pues carecían de lugares propios para el culto. Probablemente eligieron la parte llamada por los griegos *anógaion* o *yperoon,* que estaba situada encima de la planta y se reservaba a las grandes fiestas familiares. En efecto, en una de esas salas se hallaban reunidos los Apóstoles el día de Pentecostés (Act. 2, 46) y los cristianos de Tróade, cuando san Pablo celebró con ellos la Eucaristía previa a su partida (Act. 20, 7). Técnicamente se las designa «domus eccle-

siae» o «ecclesiae domesticae». A ellas se refieren frecuentemente los *Hechos* (Act. 12, 12; 18, 7; 19, 9) y las cartas (Fil. 2; Col. 4, 15; Rm. 16, 3-5; 1 Cor, 16, 19).

Los cristianos de Roma siguieron el ejemplo de sus primeros hermanos en la fe, reuniéndose en alguna de las casas de los patricios convertidos.

Estas casas tenían tres grandes espacios: el atrio, el peristilo y la sala.

El atrio —situado junto a la puerta de entrada y salida— era rectangular, sin columnas y abierto al aire libre, excepto en los cuatro lados. En el centro tenía un *implubium* donde se recogían las aguas de lluvia. Parece que los catecúmenos se situaban en el atrio.

El *peristilo* era la vivienda familiar propiamente dicha. Tenía mayor amplitud que el atrio —del que estaba separado por una verja— y estaba rodeado completamente de majestuosas columnas. Se cree que en él se colocaban los bautizados, en dos grupos: los hombres y las mujeres.

La *sala* o *oecus* estaba situada al fondo del peristilo y equivalía a la sala de estar o de recibir de nuestras casas. Era la parte más noble de la vivienda. En ella se situaba el obispo y su presbiterio. Tal disposición les permitía ver a todos y ser vistos por todos.

Estas «domus ecclesiae» se destinaron originariamente al culto sólo en el momento de celebración litúrgica. Más tarde se convirtieron en lugares exclusivamente cultuales, aunque exteriormente seguían pareciendo casas normales. Según parece, debieron de ser numerosas; es significativo, en efecto, que varios de los veinticinco «Titulus» (o basílicas presbiteriales enumeradas por el *Liber Pontificalis)* no lleven el nombre de un mártir sino el de su primitivo propietario o fundador.

Antes de la paz constantiniana no existe un modelo arquitectónico: cada uno de los edificios construidos o adaptados para el culto adopta una solución propia.

B) La basílica

Aunque en el siglo II ya existían lugares específicos de culto, a partir del Edicto de Milán (a. 313) se multiplicaron

rápidamente, siguiendo un modelo arquitectónico: el de la *basílica latina,* nombre con el que los romanos designaban una gran sala o edificio, público o privado pero noble, y que los escritores de los siglos IV y V aplicaron a todas las iglesias, especialmente a ciertas construcciones grandiosas del tiempo de Constantino.

La basílica latina tenía tres partes: el atrio, las naves y el santuario.

El *atrio* era un patio cuadrangular, abierto, rodeado generalmente de un pórtico de columnas y con una fuente en medio, destinada a las abluciones simbólicas. En el pórtico se situaban los catecúmenos.

Las *naves* constituían la basílica propiamente tal. Era un espacio rectangular, dos veces más largo que ancho, dividido por filas de columnas en tres o cinco naves, siendo la central la más alta. Los fieles se situaban en las naves laterales: los hombres a la derecha y las mujeres a la izquierda. La nave central quedaba libre ordinariamente.

Al final de ésta, aunque en un plano un poco más elevado, estaba el *santuario,* que terminaba en un ábside semicircular, en cuyo fondo se levantaba la cátedra episcopal, rodeada de bancos de piedra para los presbíteros. Delante de la cátedra se encontraba el altar, hacia el cual convergía espontaneamente la mirada y el interés de todos los presentes: el clero y el pueblo.

Además de este modelo, clásico en Occidente, en Oriente estuvo muy extendido un edificio de planta concéntrica, octogonal, redonda o en forma de cruz, con cuatro o más exedras coronadas con una cúpula. Las primeras basílicas orientales en planta central inspiraron los elementos arquitectónicos de las basílicas bizantinas, cuyo tipo más perfecto y grandioso es la de Santa Sofía de Constantinopla (s. VI).

Las basílicas orientales tenían el ábside orientado hacia el saliente o aurora, coincidiendo así con la actitud que adoptaban los fieles mientras oraban con los brazos en alto. Este hecho influyó en la orientación de las iglesias occidentales.

Desde los tiempos de Constantino las basílicas se construyeron encima del sepulcro de mártires insignes, entre los que destacaba el del Príncipe de los Apóstoles. Esto explica la construcción de la primitiva basílica de San Pedro, junto

al circo de Nerón, y la de san Pablo, extramuros. El eje vertical del altar coincidía con la tumba del mártir y se le llamó «confesión».

C) Las iglesias románicas

Durante los siglos VI-XI las iglesias occidentales se construyeron casi siempre según el esquema de la clásica basílica romana. Sin embargo, entre el final del siglo VIII y todo el siglo IX surgió en Italia septentrional y en Francia un nuevo estilo, que se impuso vigorosamente en todo el Occidente desde el año mil.

Este nuevo estilo era el resultante de mezclar elementos bárbaros, orientales y reminiscencias clásicas. Recibió el nombre de *románico,* por ser una derivación del arte romano.

Las características principales de las iglesias románicas son las siguientes: a) tienen tres naves, de las cuales la central es el doble de larga que las laterales y está separada de ellas frecuentemente por pilares de piedra, aislados o reunidos en forma de haz; b) el presbiterio está mucho más elevado que el plano de la iglesia; y c) las ventanas son pocas y estrechas, dejando pasar poca luz (románico primitivo), salvo en la época tardía.

La arquitectura románica proporcionó a la Iglesia un tipo de construcción religiosa muy adaptada a sus necesidades. Este objetivo habría alcanzado mucha mayor perfección si el románico hubiera seguido una evolución normal.

D) Las iglesias góticas

Pero los arquitectos encontraron un sistema de bóveda tan radicalmente distinto que dio lugar a un nuevo estilo: el gótico u ojival. «La iglesia cristiana sufrió entonces el vértigo de la altura, de la amplitud y de la luminosidad»[2].

Las iglesias góticas se caracterizan por un acusado verticalismo: en ellas todo invita a dirigir la mirada hacia lo alto. Por otra parte, su expresión más grandiosa —las catedrales— evidencia que la «domus ecclesiae» se ha convertido en un monumento a la gloria de Dios.

«El arte gótico, inspirado por la liturgia y por el profun-

do simbolismo cristiano del Medievo ... ideó y fundió maravillosamente, junto con las masas arquitectónicas del edificio, la más completa y grandiosa iconografía que haya sido jamás realizada por el arte cristiano. Este, sobre los portales y los tímpanos, bajo la guía y el impulso de los monjes y del clero, ha expresado en delicadas estatuarias y con una eficacia hasta entonces desconocida, el vasto conjunto de la enseñanza dogmática católica: la creación, la caída, la redención de Cristo, su nacimiento de María Virgen, su pasión y muerte, su resurrección, su glorificación a la diestra del Padre, su final juicio sobre vivos y muertos»[3].

E) Las iglesias renacentistas

El movimiento renacentista, con el retorno a lo clásico, provocó en la arquitectura religiosa una imitación de los templos paganos grecolatinos. Surgen así unas iglesias en las que el equilibrio de las formas y el predominio de la razón suplantan al lirismo de expresión y al simbolismo del gótico. En esta época (siglos XV-XVI) se ponen de moda las iglesias de planta central.

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVI aparece un nuevo tipo de iglesia, caracterizada por tener una sola nave en forma de aula y muy luminosa, rodeada a los lados por pequeñas capillas. Este tipo de construcción, semejante al aula central de las basílicas antiguas —si exceptuamos las capillas—, respondía al deseo práctico de tener un espacio que permitiese ver fácilmente al altar y al celebrante y que fuese apto para la predicación, que alcanzó gran auge a partir de las disposiciones tridentinas.

F) Las iglesias barrocas

El nuevo estilo encontró una acogida entusiasta por parte del pueblo, pues era muy apto para las celebraciones fastuosas. Precisamente, la excesiva fastuosidad y los gustos de la época motivaron un estilo arquitectónico especial, conocido con el nombre de *barroco.*

El barroco se caracteriza por el uso exagerado de la línea curva y quebrada. Su originalidad no radica tanto en lo constructivo cuanto en lo decorativo y ornamental. Aunque

pueda discutirse el influjo que ejerció en la formación espiritual de las últimas generaciones, parece que ha sido la última creación artística que ha dejado una impronta duradera en los edificios de culto.

G) Las iglesias modernas

Durante los siglos XVIII-XX los constructores de iglesias no son creadores sino restauracionistas. Así, en la segunda mitad del siglo XVIII se imita el antiguo clasicismo, mientras que en el romanticismo se produce un retorno a los estilos medievales.

El siglo XX ha conocido diversos intentos arquitectónicos; pero no obstante la calificación habitual de «arte moderno», no parece que pueda hablarse de un estilo verdaderamente nuevo. Hay, ciertamente, algunas coincidencias en todas las construcciones: funcionalidad, sencillez, etcétera. Pero «el criterio antiguo, ya expresado por Vitrubio, de que la arquitectura debe realizar las tres condiciones de la *utilitas*, de la *firmitas* y de la *venustas*, es rechazado de plano. Grandes masas rectangulares, fachadas altas y desnudas, largos vacíos con vidrieras, a través de las cuales pasan el aire y la luz en abundancia: he aquí cómo ven los artistas modernos los nuevos edificios[4].

2. Teología de la iglesia como lugar cultual[5]

A) La iglesia, lugar cultual de la ekklesía

Los primeros cristianos, pobres de bienes temporales y ciudadanos de una sociedad frecuentemente hostil a sus creencias, se sintieron sin embargo señores del universo desde el momento en que podían pacificarlo con su Creador, ofreciendo «en todo lugar» la Víctima Sagrada. Para ellos, lo esencial era la ofrenda que el sacerdote hacía al Padre. Una mesita para colocarla y un recinto donde congregarse la comunidad cristiana bastaban para realizar esa acción divina.

Los cristianos de Roma rechazaron el término *templum*, que utilizaban los paganos, prefiriendo aplicar el nombre *ecclesia* —que etimológicamente significa *convocación* y en

lenguaje clásico la *asamblea* de los ciudadanos libres— al edificio material donde se congregaban.

El nombre latino *ecclesia* orienta hacia aquel en favor del cual se destina el edificio: la comunidad; el griego Kyriakon en cambio, manifiesta quién es el Señor en cuyo honor la asamblea, que está reunida, celebra su acción. Ambos aspectos se integran y complementan, pero el que revela la esencia original del templo cristiano es el primero: la comunidad (es el lugar donde se reúne la comunidad para celebrar el culto).

Según esto, las iglesias han de ser construidas, reconstruidas o adaptadas de tal modo que sean «como una imagen de la asamblea reunida, que permita un proporcionado orden de todos, y que favorezca la perfecta ejecución de cada uno de los ministerios» (OGMR, 257). Este principio implica que el altar, la sede, el ambón y el lugar destinado a los fieles conviertan a la iglesia en un espacio orgánicamente articulado, que transparente a la Iglesia como Pueblo de Dios jerárquicamente organizado.

B) La iglesia, casa de Dios

Desde que, en la Edad Media, el sagrario pasó a primer plano en la piedad occidental, como consecuencia de las controversias eucarísticas, los cristianos tienden espontáneamente a llamar a la Iglesia «la casa de Dios», puesto que Él habita sacramentalmente en el sagrario y, por extensión, en todo el recinto sacro.

Es innegable que esta interpretación es legítima, pues Jesucristo está realmente presente, como Dios y como Hombre, en el sagrario y en la Iglesia. En cierto sentido puede decirse que la iglesia es «la casa o morada de Dios».

Ahora bien, esta interpretación no es la más antigua ni la más teológica. En efecto, los primeros cristianos tenían muy arraigada la idea de que Dios no habita «en templos construidos por el hombre» (Act. 17, 20) —como pensaban los judíos y los paganos—, idea muy insistente en la enseñanza paulina, según la cual ellos mismos (1 Cor. 3, 16; 2 Cor. 6, 16) y hasta su propio cuerpo (1 Cor. 6, 19) eran templo de Dios; y comprendían perfectamente las palabras de Cristo,

refiriéndose a su Cuerpo: «Destruid este Templo, y Yo lo reedificaré en tres días» (Jn. 2, 19). Para ellos era evidente el simbolismo del Templo, cuyo velo se rasgó en el momento de la muerte de Cristo: el nuevo sacrificio que éste inauguraba, exigía un nuevo templo. Ese templo es el Cuerpo glorificado de Cristo.

«Casa de Dios» es, pues, ante todo la comunidad misma. La edificación es «casa de Dios» porque en ella se reúne la comunidad cristiana para celebrar el culto. El edificio es la morada física que se construye para los templos vivos de Dios, el signo visible de esa comunidad, según la enseñanza patrística, recogida después por Santo Tomás en la *Suma Teológica* (III, q. 83, a 3).

Ahora bien, si la iglesia material simboliza la Iglesia viva, la configuración del espacio arquitectónico o en la disposición de sus partes deben ser expresión del Pueblo de Dios —jerarquía y fieles—, cuyos componentes realizan acciones distintas pero interrelacionadas. En otros términos: no es el sagrario el que configura el espacio de la iglesia, sino la comunidad cristiana que se reúne para celebrar la liturgia, especialmente la eucarística. El sagrario, ciertamente, ocupa un lugar muy destacado en el recinto sacro, y proyecta la realidad de la presencia substancial de Cristo sobre él y sobre los fieles, que, individual y comunitariamente, caen bajo el radio de esa presencia. Pero —como demuestra la praxis de los primeros siglos— no es la realidad configurante del espacio sagrado; ésta es la comunidad cultual.

C) La iglesia, espacio cerrado

Dios no encuentra al hombre en cualquier parte sino en Jesucristo. Eso explica que el recinto sagrado sea cerrado, es decir: reservado a los que han sido convocados por la Palabra de Dios y han respondido a ella, recibiendo la fe y el Bautismo. En la iglesia no puede entrar cualquiera, aunque se trate de una persona muy virtuosa desde el punto de vista meramente natural. El recinto sagrado está cerrado a los no cristianos y reservado a los iniciados. Gracias a ello, se convierte en un símbolo de la comunidad cristiana como asamblea de llamados, de convocados. Este simbolismo se

pierde cuando la liturgia se celebra al aire libre o en espacios construidos para una finalidad no litúrgica; de ahí que tales espacios sólo deban usarse circunstancialmente y cuando no haya lugares específicos para el culto. También aquí retorna la celebración litúrgica como realidad condicionante de la organización del espacio de la iglesia material.

D) La iglesia, lugar de la teofanía

La iglesia es el lugar donde acontece la nueva teofanía, es decir: el encuentro entre Dios y el hombre, encuentro que se verifica cuando la comunidad cristiana celebra la liturgia Esta manifestación de Dios, que desciende hasta el hombre y le eleva hasta Él, convierte a la iglesia en el lugar por excelencia de todos los lugares de culto y en realidad santa y sagrada.

La tradición eclesial ha expresado esta santidad y sacralidad en múltiples símbolos, la nave, la nueva Jerusalén, el palacio de Dios, etc.

La imagen de la *nave,* insinuada en san Lucas (Lc. 5, 3) y repetida constantemente desde Tertuliano para designar a la Iglesia, es aplicada por las *Constituciones Apostólicas* al edificio material. Según este antiquísimo documento, el obispo es el capitán, que, ayudado por los diáconos, que hacen de marineros, conduce a los fieles, como pasajeros, hacia la eternidad. La expresión habitual: *nave de la iglesia* es, pues, antiquísima y está cargada de rico simbolismo.

La imagen de la *ciudad santa,* la *nueva Jerusalén* que desciende del Cielo adornada como esposa que espera la llegada del Esposo (cfr. Apc. 21, 22), también fue aplicada por algunos Padres al edificio material del templo cristiano, dado que el culto terrestre, que en él se celebra, es imagen, incoación y signo profético del que tiene lugar en el templo celeste, es decir: en el Cielo.

La iglesia como *aula Dei* o palacio de Dios también es un símbolo muy tradicional. «En las grandes basílicas de los siglos IV, V y VI se hizo palpable la idea de que la comunidad cristiana, desde el suelo donde reunía sus ofrendas, debía elevarse por la contemplación y la liturgia hasta la mansión del Rey de los cielos: *Sursum corda.* Las diversas zonas del

edificio se decoraban conforme a este simbolismo. Las bandas murales inmediatamente encima de las arcadas de la nave ostentaban ejemplares de los héroes del cristianismo; las bandas superiores reproducían las escenas de mayor relieve simbólico. En el ábside, los Apóstoles formaban la corte en torno a Cristo Señor. En otros casos, era el arco triunfal reservado a la majestad de Dios-Hombre. En las Iglesias de aguja, la bóveda era un trasunto de mansión celestial con los ángeles en las pechinas y el Cordero en la clave de bóveda. Entrar en la Iglesia es entrar en el palacio de Dios»[6].

Finalmente la imagen de la Iglesia como *tienda de Dios entre los hombres,* evocadora de la benignidad de Dios que quiso compartir la vida peregrinante de los cristianos, encontró también su versión arquitectónica en las diversas épocas.

En apretada síntesis puede hacerse el balance siguiente: «La iglesia-nave fue realizada en las primeras basílicas cristianas. La iglesia-ciudad celeste es también una realización paleocristiana y altomedieval, pero halló su expresión más fascinadora en la catedral gótica, de la misma manera que la iglesia-ciudadela y castillo de Dios había sido realizada en la era románica. La Iglesia palacio de Dios fue el ideal alcanzado por los arquitectos barrocos. Hoy la arquitectura «suspendida» ofrece múltiples posibilidades para la interpretación del templo como tienda de campaña, símbolo que se ve además favorecido por otras características de la sensibilidad de nuestra época»[7].

E) La iglesia, casa de oración

El Verbo Encarnado es el nuevo Templo en el que se celebra el nuevo culto de la nueva Alianza. Pero este hecho no invalida que el Verbo Encarnado se haya establecido en un templo hecho por mano de hombres, porque Él mismo ha querido hacerse presente de modo verdadero, real y substancial en las Especies Eucarísticas, que se consumen durante la celebración o se reservan para la comunión y veneración de los fieles.

Es verdad que la reserva eucarística no tiene conexión *intrínseca* con el lugar donde se celebra la liturgia cristiana, sin embargo, el *sensus fidei* ha establecido desde hace mu-

chos siglos una unión *fáctica* entre ambas realidades, unión que ha sido aceptada por el Magisterio de la Iglesia, el cual no ha sufrido variaciones substanciales en los postulados de reforma del concilio Vaticano II, según se desprende de estas palabras de la *Ordenación General del Misal Romano:* «Es muy recomendable que el lugar destinado a la reserva de la Eucaristía sea una capilla adecuada para la oración privada de los fieles. Si esto no puede hacerse, el Santísimo Sacramento se pondrá en una parte de la iglesia que sea verdaderamente noble» (OGMR, 276).

3. Ordenación de los diversos elementos de la iglesia

Según lo dicho hasta ahora, la naturaleza del lugar cultual exige una adecuada ordenación de todos sus elementos, concretamente: el altar, la cátedra o sede, el ambón, el lugar de los fieles y de los cantores, y el lugar de la reserva del Santísimo Sacramento.

A) El Altar[8]

a) El altar primitivo: único, movible y exento

Mientras la Eucaristía y el ágape estuvieron unidos, no existió un altar propiamente tal: la misma mesa que se había usado para el ágape servía después para celebrar la Eucaristía. Dicha mesa tenía forma de ese griega y era de madera.

Cuando la Eucarístia se separó del ágape —lo cual ocurrió muy pronto—, comenzó a usarse una mesa especial *(mensa, altare):* la *mensa dominica,* como la llama san Pablo (1 Cor. 10, 21). Probablemente se trata de una de aquellas mesas trípodes de madera, circular o cuadrada, que incluía siempre el mobiliario de las casas patricias. Llegado el momento de la celebración, los diáconos —que estaban encargados de su cuidado— la colocaban en el lugar designado, poniendo encima de ella el pan y el vino. Cuando concluía la celebración, la mesa era llevada al lugar en que estaba previamente. El altar primitivo, por tanto, era *movible.*

Esta movilidad obedecía a la idea que los cristianos teníanan del altar: para ellos, a diferencia de los paganos, lo importante no era el altar, sino la acción mística que se realizaba sobre el altar; es decir: el sacrificio de Cristo. Sin embargo, la acción sagrada realizada sobre el altar, dio lugar a que éste fuese considerado como *objeto litúrgico*, más aún, como *res sacra*.

Los altares de madera comenzaron a ser sustituidos por los de piedra a partir del siglo IV; sin embargo, siguieron existiendo durante muchos siglos, puesto que todavía en el período carolingio se promulgó una ley que los prohibía, no obstante la cual, en pleno siglo XII se construyó en Tívoli un altar de madera. Según Baum hay que rechazar la opinión, bastante generalizada entre los estudiosos, de que durante las persecuciones se celebró frecuentemente la Eucaristía sobre la lápida o piedra que cubría los sarcófagos de los mártires, pues los altares existentes en los antiguos cementerios son todos posteriores al siglo IV. Si la Eucaristía se celebró allí, se colocó delante del sepulcro del mártir la mesa de madera que hacía de altar[9].

b) Evolución posterior: altar fijo y asociado a los mártires (ss. IV-IX)

Al final del siglo IV el altar cristiano adquiere en Oriente y Occidente unas características tan distintas, que puede hablarse de una nueva época. Tres son los cambios fundamentales que se operan: a) se abandona la madera y se emplean materiales sólidos: piedra, mármol, metales preciosos; b) el altar se fija en el suelo; y c) se asocian a él las reliquias de los mártires.

Parece que las causas dieron lugar a este cambio fueron, sobre todo, éstas: la libertad de la Iglesia, el desarrollo de la arquitectura basilical, y la idea de Cristo como piedra angluar. En efecto, una vez que habían cesado las persecuciones, ya no existía el peligro de que el altar fuese profanado, dejando de ser necesario que fuera móvil para facilitar su traslado. Por otra parte, en la arquitectura basilical, que tanto se desarrolló en esta época, encajaba mejor el altar de piedra. Por último la idea de Cristo, como altar místico de

su sacrificio y piedra angular sobre la que se edifica el templo espiritual de los cristianos, debió influir no poco en la preferencia por la piedra, para que de este modo el altar fuese símbolo de Cristo (1 Cor. 10, 4).

Durante el siglo IV el altar cristiano se asocia, además, a las reliquias de los mártires, gracias a los siguientes factores: el desarrollo del culto litúrgico a los mártires; la unión mística de éstos con Cristo: el altar representa a Cristo, que no puede estar completo sin sus miembros y los miembros son miembros gloriosos; la asociación del sacrificio de los mártires al de Cristo: el de los mártires completa, en cierto modo, el valor del de Cristo (Col. 1, 24); y el deseo, tan arraigado en el sentimiento del aquella época, de permanecer en comunión con los difuntos mediante el banquete sagrado celebrado en su misma tumba (por analogía había que colocar la reliquia del mártir donde la comunidad cristiana celebraba el banquete místico de la Eucaristía).

El nuevo altar tiene, sobre todo, estas tres formas: una *mesa de piedra casi cuadrada*, ligeramente excavada en la parte superior y sostenida por una columna en el centro o por cuatro columnitas en las esquinas; un *cubo vacío*, dentro del cual se colocan las reliquias de los mártires, las cuales pueden verse en una urna a través de una reja de hierro o transenna de mármol situada en la parte anterior; y un *cubo macizo* levantado sobre el sepulcro del mártir, cuando éste yacía bajo el suelo (es lo que comúnmente se llamó «la confesión»). De este tipo es el de san Pedro del Vaticano, levantado sobre la tumba de san Pedro. Para llegar a las reliquias se bajaba por una rampa y se entraba, a través de una puerta, en la celda sepulcral. Esta nueva forma de *altar-tumba* se impuso con cierta dificultad; en cambio, la costumbre de asociar el altar a la memoria de los mártires encontró siempre una gran acogida.

Durante este segundo período, las dimensiones del altar fueron siempre modestas. La mesa tenía preferentemente forma cuadrada o un poco rectangular: los lados no medían más de un metro de largo y de ancho. Todavía no llevaba un lado anterior y otro posterior, sino que era una simple mesa sostenida por cuatro pies.

A partir del siglo IV, la norma seguida en Occidente fue

la de colocar el altar en el centro del presbiterio, equidistante del ábside y de la nave central y delante de la cátedra del obispo; a veces, también al comienzo o en medio de la nave central, como ocurre con las basílicas de San Pedro y san Pablo. Salvo raras excepciones era, pues, *exento*. El obispo celebraba desde la cátedra y de cara al pueblo, es decir: mirando a Occidente; en cambio, el pueblo miraba a Oriente y de cara al obispo oficiante. Sin embargo hacia los siglos VI-VII —probablemente por influjo de Bizancio, donde se cuidaba más que en ninguna otra parte la postura de la oración— se verificó un cambio importante en la postura del obispo, pues comenzó a orar mirando a Oriente y, en consecuencia, de espaldas al pueblo. Esta nueva praxis, que llegó a Roma a través de rutas galicanas y está reflejada en el *Ordo Romanus I*, en su doble versión, se abrió paso con dificultad, pero terminó imponiéndose poco a poco.

En este período en cada iglesia existe un *único altar* sobre el cual no se coloca nada, de acuerdo con la praxis primitiva, pues es «una mesa santa, sin mancha, que no pueden tocarla más que los sacerdotes, y éstos con circunspección religiosa»[10]. En tiempos del Papa Símaco († 514) —quizá antes— esta costumbre se quebró en Occidente, con la *pluralidad* de altares en una misma iglesia. Parece que en ello influyó, de modo decisivo, el aumento de monjes-sacerdotes, la multiplicación de misas votivas y sin pueblo, y la difusión del cristianismo en ambientes rurales. Con todo, la Iglesia Latina nunca perdió de vista la *unicidad* de altar, puesto que siempre distinguió entre el altar *principal* —o mayor— y los altares secundarios; éstos iban adosados a las naves laterales o en capillas externas independientes, o se colocaban a lo largo del ábside, formando una especie de corona alrededor del altar mayor.

c) El altar con retablo

Hacia finales del siglo IX se introdujo una nueva costumbre: las reliquias de los santos se colocan, de modo permanente, encima del altar. Los cuerpos de los santos son exhumados y llevados a sus respectivas patrias, y colocados encima del altar en urnas preciosas, como el más precioso ornamento.

Ahora bien, no todas las iglesias tenían acceso a reliquias insignes. Para llenar de alguna manera este vacío, a finales del siglo XI aparecen retablos *(retro-tabula)*, es decir: pequeños cuadros rectangulares, de poca altura, esculpidos en piedra o metal, pintados sobre tabla o recamados de tela, representando la efigie de Jesucristo, de la Santísima Virgen o de los santos, o escenas de su vida. Se colocaban ordinariamente en los altares de las naves laterales, adosados a las paredes. La finalidad de los retablos era favorecer la piedad del celebrante y de todos los fieles que participan en la santa Misa.

Al principio se retiraban con facilidad, dadas sus pequeñas dimensiones. Más tarde, especialmente durante el período gótico (s. XII-XIV), se construyeron retablos de madera o de piedra de grandes proporciones —a veces monumentales—, dando lugar a que quedaran definitivamente fijos encima del altar principal o inmediatamente detrás de él. Esto trajo consigo la colocación del altar muy cerca del ábside.

Durante los siglos XIV-XV, el retablo pictórico tiende a alargar sus proporciones, abandona la estructura arquitectónica y se limita a un único cuadro, rematado por una cúspide o dividido en órdenes, donde se superponen los compartimentos o planos de paneles pintados y se insertan figuras de talla, rodeando y cerrando la parte posterior del altar.

En los siglos XVI y XVII, el retablo pictórico agranda aún más sus dimensiones y se ciñe a una única escena sin división de compartimientos. Gracias a ello, los artistas crean un marco de estatuas, grupos de ángeles, columnas, etc. con unas proporciones tan grandiosas que les convierten en verdaderos monumentos. De este modo se obtiene el siguiente resultado: el retablo ya no es un *accesorio* del altar sino al revés. Esta inversión de valores litúrgicos se manifestó principalmente en muchas iglesias de los siglos XVII y XVIII.

Las consecuencias litúrgicas originadas por los elmentos introducidos a partir de los siglos IX-X son, entre otras, las siguientes: a) el altar perdió su tradicional autonomía y dignidad en la estimación de los fieles; b) la forma de cubo dio paso a la rectangular, forma que sigue todavía vigente; c) el altar fue desplazado del centro del ábside o del crucero ha-

cia el fondo del ábside, acabando por estar adosado a él y provocando el traslado de los asientos de los monjes hacia adelante para no perder de vista el altar. Este desplazamiento, agravado más tarde por la creación de coros capitulares, dificultó notablemente la participación litúrgica de los fieles; d) la celebración de la Misa de espaldas al pueblo se hizo norma general; y e) los elementos decorativos cobraron tal importancia que casi llegaron a borrar el simbolismo del altar.

d) El altar-sagrario (ss. XVI-XX)

La última evolución del altar se verifica cuando éste se convierte en sede del sagrario. Este paso se dio en el norte de Italia durante el siglo XVI; de allí pasó poco después a Roma. Fuera de Italia se fue introduciendo paulatinamente; de hecho, en Francia no se generalizó hasta el siglo XVIII y *en Alemania existía libertad para elegir el lugar para la* reserva eucarística a primeros del siglo XVII, según el Sínodo de Costanza (a. 1609). Los sínodos del siglo XVIII insistieron en que se colocara el sagrario sobre el altar, pero esta praxis no se aceptó universalmente hasta el 1863, momento en el que la impuso como obligatoria la Sagrada Congregación de Ritos. El Ceremonial de obispos anterior al promulgado por Juan Pablo II (a. 1984) mandaba que el sagrario estuviese colocado en el centro del altar mayor, porque es justo que Jesucristo, centro del culto, esté situado en la parte principal y más importante del templo.

Desgraciadamente, en bastantes lugares, especialmente en Italia, el volumen del sagrario no guardó las debidas proporciones respecto a la mesa del altar, dando lugar a la aparición del *sagrario-trono.*

e) El altar actual

Con la iniciación del movimiento litúrgico moderno comenzó la recuperación del simbolismo, naturaleza y dignidad del altar. Sus principales postulados, inspirados en el criterio fundamental del retorno a las fuentes, han sido recogidos en los documentos del magisterio relativos a la reforma litúrgica.

a') Naturaleza del altar

El altar cristiano es, simultáneamente, el *ara* donde se realiza sacramentalmente el sacrificio de la Cruz; la *mesa* del Señor en torno a la cual se congrega el Pueblo de Dios para participar en la Misa, sobre todo comiendo y bebiendo el Cuerpo y la Sangre de Cristo; y el *centro* de la acción de gracias que realiza la Eucaristía[11].

b') Simbolismo

«Por el hecho de que el memorial del Señor se celebra en el altar y allí se entrega a los fieles su Cuerpo y Sangre, los escritores eclesiásticos han visto en el altar como el signo del mismo Cristo. De ahí su expresión: "El altar es Cristo"»[12].

El altar es, por tanto, símbolo de Cristo que es, a la vez, Sacerdote, Víctima y altar de su propio sacrificio. Es también símbolo de los cristianos, los cuales, por estar unidos a una Cabeza que es verdadero altar, son también altares espirituales en los que se ofrece a Dios el sacrificio de una vida santa[13].

c') Clases

El altar puede ser *fijo* o *movible*. Es fijo «si se construye formando una sola pieza con el suelo, de manera que no pueda moverse; y móvil, si puede trasladarse de lugar» (CIC, c. 1235, 1; cfr. OGMR, 261).

Los altares pueden ser *mayores* o *menores*, según sea su importancia.

d') Número

Es conveniente que en todas las iglesias haya un altar fijo; en los demás lugares destinados a celebraciones sagradas, el altar puede ser fijo o movible (cfr. CIC, c. 1235, 2; RDE, II; 6 p. 77).

«Conviene que en las nuevas iglesias no se construya sino un solo altar para que, dentro del único Pueblo de Dios, el altar único exprese que uno solo es nuestro Salvador Jesucristo y que es única la Eucaristía de la Iglesia» (RDE, II, 7,

p. 77). Si se construyen otros altares menores, han de colocarse en capillas separadas de algún modo de la nave de la iglesia (OGMR, 267). Sin embargo, «se evitará, de todas formas, construir varios altares con el solo pretexto de adornar la iglesia» (RDE, *Ibidem).*

«En la capilla destinada a la reserva del Santísimo Sacramento, que estará separada, en cuanto sea posible, de la nave de la iglesia, se podrá colocar otro altar, en el cual se podrá celebrar la Misa para pequeños grupos de fieles en los días de entre semana» (RDE, *Ibidem).* Este criterio es aplicable a los oratorios que suelen tener las comunidades religiosas y otras instituciones para reservar el Santísimo Sacramento y dedicarse a la oración no litúrgica.

e') Materiales de construcción

«Según la práctica tradicional de la Iglesia, la mesa del altar fijo ha de ser de piedra, y además de un solo bloque de piedra natural» (CIC, c. 1236, 1); de este modo se salva el doble simbolismo de Cristo-piedra y Cristo-único altar. «Sin embargo, a juicio de la Conferencia Episcopal, puede emplearse otra materia digna y sólida, las columnas y la base pueden ser de cualquier material» (CIC, c. 1236, 1).

La Conferencia Episcopal Española ha establecido que, aunque la materia más apta es «el bloque de piedra natural», pueda «usarse también la madera natural y aun el bloque de cemento dignamente labrado» [14].

f') Exención

La instrucción *Inter Oecumenici* [15] encarece que el altar mayor se construya «separado de la pared, de manera que se pueda girar fácilmente en torno a él y celebrar cara al pueblo» y que ocupe «un lugar tan importante del edificio sagrado, que sea realmente el centro a donde espontáneamente converja la atención de la asamblea de los fieles» (n. 94).

Esta doctria fue recogida sustancialmente por la instrucción *Eucharisticum mysterium* (a. 1967, n. 24). La OGMR (n. 262) y el Ritual de la dedicación del altar (Tit. II, 8: Edic. esp. p. 78) hicieron *obligatoria* dicha norma.

En el caso de adaptación —no de construcción de nue-

va planta o equivalente— de iglesias, éste es el criterio a seguir: «Debe evitarse que se pierdan los tesoros del arte sacro Si por las exigencias de la reforma litúrgica, a juicio del Ordinario del lugar, oído el parecer de los expertos y —si el caso lo requiere— con el consentimiento de los interesados, hubiera que quitar estos tesoros del lugar en que se encuentran, ha de procederse con prudencia, procurando que, en su nueva colocación, estén dispuestos de un modo digno y conveniente» (EM, 124).

g') Dedicación

Por su propia naturaleza, el altar se dedica a Dios, a quien se ofrece el sacrificio que se realiza en él. San Agustín decía bellamente: «No levantamos altares a los mártires, sino al Dios de los mártires, aunque lo hagamos en memoria de los mártires»[16].

Dada su esencial vinculación con la Eucaristía, antes de que ésta se celebre, es necesario dedicar el altar; de lo contrario, desaparecería la *verdad* del signo. Esta verdad reclama también que la primera misa que se celebre en un altar sea la de la dedicación. Esta doctrina está basada en las disposiciones del Código vigente, según el cual es obligatorio dedicar los altares a tenor de los libros litúrgicos (c. 1237), los cuales prevén que la misa de dedicación sea la primera que se celebre. El *Coeremoniale Episcoporum* se inscribe en la misma línea (CE; n. 922).

La vinculación con la Eucaristía no es privativa de los altares fijos, pues también los móviles se construyen sobre todo para la celebración del Sacrificio Eucarístico. Por tanto, también estos altares han de ser dedicados o, al menos, bendecidos antes de ponerles en servicio (CIC, c. 1237, 1; cfr. RDE, p. 110).

La dedicación o bendición convierte al altar en realidad *sagrada;* por ello, «tanto el fijo como el móvil, se ha de reservar solamente para el culto divino, excluido cualquier uso profano» (CIC, c. 1239, 1), hasta el punto de perder su dedicación o bendición «si resultan destruidos en gran parte o si son destinados permanentemente a usos profanos por decreto del Ordinario o de hecho» (CIC, c. 1212). No la pierden,

en cambio, «por la reducción de la iglesia a usos profanos» (CIC, c. 1238, 2).

El día más apropiado para dedicar un altar es el domingo, dada su especial vinculación con la Eucaristía y con la comunidad cristiana. Sin embargo, debe hacerse el día en que los fieles puedan estar presentes y participar en el rito, exceptuados el Triduo Sacro, el miércoles de Ceniza y la Conmemoración de todos los fieles difuntos (CE, n. 924).

Por las mismas razones, el domingo es el día más adecuado para bendecir un altar. Con todo, «puede elegirse otro día si así lo aconseja la realidad pastoral, con tal de que no se trate de la «Feria VI In Passione Domini» ni del Sábado Santo» (CE, n. 976).

h') Las reliquias del altar

En la Liturgia Romana conviene mantener la costumbre de colocar reliquias de mártires o de otros santos debajo del altar. Sin embargo, hay que tener en cuenta lo siguiente: a) las reliquias deben evidenciar por su tamaño que son partes de un cuerpo humano; por lo cual, han de excluirse las que son excesivamente pequeñas; b) ha de constar que las reliquias son auténticas, de tal modo que es preferible dedicar un altar sin reliquias que hacerlo con las que ofrecen dudas; y c) el relicario no se colocará ni encima ni dentro de la mesa del altar sino debajo de éste, teniendo en cuenta su forma (cfr. CE, n. 866).

Las reliquias de los mártires no dan mayor dignidad al altar —ésta depende exclusivamente de ser la mesa del Señor—, sino que son signo de que el sacrificio de los miembros tuvo su origen en el sacrificio de la Cabeza y de que la gloria de los mártires brota de la obra que Cristo realizó en ellos.

f) Los accesorios del altar

Los principales accesorios del altar son los manteles y corporales, la cruz, los candeleros con velas y las flores.

a') Los manteles y corporales

Aunque no es del todo cierto, parece que los altares primitivos estuvieron cubiertos con *un* mantel, que se extendía

en el momento previo a la celebración y se retiraba una vez que ésta concluía[17]. Los corporales son el sustitutivo del primitivo mantel.

Durante el siglo VIII comienzan a multiplicarse los manteles con la finalidad de empapar el Sanguis que podía derramarse. Los documentos de la época unas veces hablan de *dos* manteles y otras de *cuatro.* En este mismo período el mantel superior comenzó a llamarse *corporal,* y cubría todo el altar, aunque éste era mucho más reducido que los actuales.

El corporal era cuadrado o rectangular y se plegaba de forma que su parte delantera contuviese la oblata y la parte posterior cubriese el cáliz, aunque en algunas iglesias se usaba un segundo corporal para este cometido. Esta segunda forma terminó siendo un pequeño trozo cuadrado, que es la *palia* actual. Durante la Edad Media los manteles fueron más venerados incluso que las mismas reliquias de los santos, por su contacto inmediato con la Eucaristía. En muchas iglesias el sacerdote, terminada la misa, tocaba con él la cara de los fieles, como antídoto contra las enfermedades de los ojos. Desde el siglo V la Iglesia prohibió a las mujeres, aunque fuesen vírgenes consagradas, tocar los corporales antes de haber sido purificados por un sacerdote o por un subdiácono. Apoyada en el texto bíblico relativo al enterramiento de Jesús, según el cual el Cuerpo del Señor fue envuelto en una sábana limpia de lino, la Iglesia exigió siempre que los manteles fueran de lino puro.

Al final de la Edad Media los manteles comenzaron a adornarse con franjas de color rojo o azul situadas en las extremidades; esas franjas tenían dibujos de plantas, flores o figuras geométricas. Otras veces, se añadieron dos anchas franjas de color cerca del borde anterior de la mesa, las cuales caían unos veinticinco centímetros delante del altar. Estos adornos fueron sustituidos después del siglo XVIII por encajes de los más diversos tipos.

Actualmente está prescrito cubrir el altar al menos con un mantel «por reverencia a la celebración del memorial del Señor y al banquete en el que se distribuye el Cuerpo y la Sangre del Señor» (OGMR, 268).

Su «forma, medida y ornamentación ha de responder a la estructura del mismo altar» (OGMR, 268). Además, debe usarse un corporal (CE, n. 145).

b') La cruz

El primer testimonio que habla de la cruz colocada encima del altar durante el sacrificio es del griego Narsai (ca. 450). En Occidente, se habla de la cruz por vez primera en las procesiones estacionales o litánicas. En Roma cada región e instituto poseía la suya. También el Papa iba precedido de su cruz. Esta cruz procesional tenía dos partes: la cruz propiamente dicha y el asta. Al llegar al altar se descomponía y se colocaba en un soporte adecuado. Así es como la cruz procesional vino a ser cruz de altar. Parece que todavía durante la Edad Media se colocaba antes de la celebración de la Misa y se retiraba después. Las cruces más antiguas no tienen crucifijo; éste aparece en el siglo XIV y, en algunas partes, más tarde.

El misal de san Pío V prescribía que fuese grande, visible para el celebrante y el pueblo, y con la imagen del crucificado. Estas prescripciones respondían a la devoción que los cristianos de todos los tiempos, especialmente los de los primeros siglos, sintieron hacia la cruz y el crucifijo. Sin embargo, la cruz del altar pasaba desapercibida con mucha frecuencia, sobre todo por sus pequeñas proporciones.

La OGMR (n. 270) establece que «sobre el altar o junto a él se coloque una cruz, que sea bien visible para la comunidad reunida». En las iglesias grandes es conveniente usar una cruz procesional, que se coloca en lugar adecuado del presbiterio, próximo al altar. De este modo, el celebrante y los fieles encuentran en la cruz un símbolo muy apropiado para actualizar el sentido sacrificial de la Eucaristía—renovación incruenta del sacrificio de la Cruz—, el recuerdo de la Pasión del Señor y la centralidad del Misterio Pascual en la vida cristiana.

c') Los candeleros y velas

Una rúbrica del *Ordo Romanus I* dice que en el cortejo que acompaña al Papa en la Misa que celebra en la iglesia

estacional, —desde el *secretarium* hasta el altar— hay siete acólitos que llevan otros tantos cirios encendidos; y que, llegados al altar, los colocan en tierra, cuatro a la derecha y tres a la izquierda, donde estarán hasta el final de la misa. Esta praxis se mantuvo vigente hasta la Edad Media, según consta por los costumbreros de los monasterios.

En la primera mitad del siglo XI se opera un cambio: los candeleros se colocan sobre al altar. El Papa Inocencio III atestigua que la praxis romana de finales del siglo XII era colocar dos candeleros sobre el altar: uno en el extremo derecho y otro en el izquierdo. Sin embargo, esta praxis tardó varios siglos en generalizarse.

Parece que el número de cirios encendidos colocados sobre el altar estuvo relacionado con la categoría de la celebración. Un costumbrero del siglo XI establece que sean *siete* en las fiestas más importantes, *cinco* en las medianas y *tres* en las ordinarias. En la segunda mitad del siglo XIII, bien por influjos monásticos bien por el restablecimiento de costumbres antiguas, la Capilla Papal admitió *siete* candeleros. El *Coeremoniale* que ha estado vigente hasta 1984 prescribía siete candeleros en las misas pontificales oficiadas por el obispo.

El *Coeremoniale Episcoporum* actual determina que en la misa estacional que celebra el obispo debe haber «siete (o al menos dos) candeleros con velas encendidas» (n. 125). Para las demás «misas con pueblo» la IGMR ordena que «sobre el altar, o al menos a su alrededor, se coloque un mínimo de dos candeleros con sus velas encendidas o incluso cuatro o seis, y, si celebra el obispo de la diócesis, siete» (n. 79). En las misas sin pueblo puede aplicarse la misma norma (OGMR, 210).

d') Las flores

La ornamentación del altar con flores es una costumbre antiquísima en la Iglesia, pues de ella habla ya la *Tradición Apostólica* (ca. 215). San Jerónimo alaba a Nepociano porque adornaba diligentemente las iglesias y san Agustín recuerda el gesto de un cristiano que, después de haber orado ante el sepulcro de san Esteban, llevó consigo alguna de las

flores que estaban en el altar. Prudencio (s. IV) canta poéticamente la costumbre de adornar los sepulcros de los mártires y los altares que contenían sus reliquias, y Venancio Fortunato (s. VI) describe en unos versos magníficos que las primeras flores eran llevadas a las iglesias y con ellas tejían coronas para los altares.

El Ceremonial de obispos postridentino admitió la praxis de colocar vasos con flores encima del altar. El *Coeremoniale Episcoporum* vigente indica que el altar recién dedicado puede ser adornado con flores si se juzga oportuno (n. 948). Respecto a los ya dedicados o bendecidos, establece la misma praxis, si bien prohíbe el ornato del altar con flores «desde el Miércoles de Ceniza hasta el canto del "Gloria in excelsis" en la Vigilia Pascual, exceptuando el domingo *Laetare* (IV de Cuaresma), las solemnidades y las fiestas» (n. 48).

Las flores expresan la veneración que merece el altar y el carácter festivo de la celebración.

B) La cátedra o sede

a) Naturaleza y emplazamiento

Se llama *cátedra* (de *xazédra, sedes)* la silla eminente reservada al obispo cuando preside la comunidad cristiana cultual —asamblea—, especialmente cuando celebra la Eucaristía.

Durante los primeros siglos, la silla episcopal era una silla distinguida, de madera, movible, muy similar a las sillas curiales de los senadores, con respaldo más o menos alto, que, a veces, se adornaba con telas y cojines propios de la época.

En las basílicas antiguas y, más tarde, en las iglesias episcopales, hasta los siglos XI-XII, la cátedra era generalmente de piedra o mármol e iba provista de un respaldo. Estaba colocada en medio del hemiciclo del ábside, en un plano a veces más elevado que el que ocupaban los asientos de los presbíteros, situados a ambos lados del ábside.

En la época carolingia, la cátedra se desplazó, durante la celebración eucarística, del centro del ábside al lado derecho del altar. Aunque el *Coeremoniale* postridentino recogía

la praxis anterior, el lugar litúrgico que *de hecho* se asignaba a la cátedra era *in cornu evangelii*. El *Coeremoniale* de 1984 no determina el lugar de la cátedra episcopal, aunque precisa que debe estar situada de tal modo que el obispo aparezca presidiendo realmente la comunidd de los fieles y éstos puedan ver fácilmente al obispo; para ello prevé que esté un tanto elevada. El emplazamiento de la cátedra dependerá de la estructura de cada iglesia (CE, 47).

b) Simbolismo

El uso de la cátedra arranca de la misma época apostólica. Desde el siglo II, el arte cristiano creó cátedras en las que aparece Cristo sentado, como Maestro que enseña a los Apóstoles, sentados alrededor suyo. De aquí arranca la veneración e importancia que alcanzó en épocas posteriores la cátedra, incluso si estaba vacía.

Desde ella predicaban los obispos, comenzando por los Apóstoles. Nada de extraño, pues, que la cátedra se convirtiera muy pronto en símbolo perenne de autoridad y de magisterio superior. Cuando se construyeron las basílicas, algunos obispos predicaban desde el ambón o desde una silla gestatoria colocada junto a la cancela del altar.

El *Coeremoniale Episcoporum* vigente ha devuelto a la cátedra su primitivo simbolismo, pues la considera símbolo de la autoridad magisterial que posee el obispo en su iglesia particular (n. 42). El simbolismo se lleva hasta sus últimas consecuencias, puesto que en la cátedra del obispo diocesano no puede colocarse —salvo excepciones— ningún otro obispo, a no ser aquel a quien expresamente él se lo conceda (CE, n. 47).

c) La cátedra y la catedral

«La catedral es la iglesia donde el obispo tiene su cátedra, símbolo de magisterio y de la potestad del Pastor de la iglesia particular y signo de la unidad de fe de los creyentes, que anuncia el obispo como Pastor de la grey» (CE, 42).

La catedral es, por tanto, la más importante de todas las iglesias y «el centro de la vida litúrgica de la diócesis» (CE, 42). Esta teología de la catedral explica por qué las catedra-

les del pasado fueron siempre las iglesias más grandiosas y eminentes de la diócesis y debe guiar la construcción de las nuevas.

Para expresar la subordinación de las demás iglesias diocesanas a la catedral, algunos han sugerido la erección de una *cátedra episcopal* incorporada a la misma arquitectura y construida de los mismos materiales que el templo, de modo que no aparezca como un asiento *utilitario,* sino como signo que conserva su razón de ser incluso cuando no se usa. Durante la visita pastoral —y, coyunturalmente, en otras circunstancias— el obispo ocuparía dicha cátedra; en su ausencia se respetaría la dignidad de la cátedra dejándola vacía. La posición lateral e inferior de la silla del presbítero revelaría de un modo tácito su subordinación al obispo, supremo liturgo y pastor de la diócesis.

C) El ambón

a) Visión de conjunto

Etimológicamente, *ambón* equivale a *subido, levantado,* puesto que deriva del griego *anabainein,* que significa subir. Se le llama también *dicterium, auditorium, pulpitum, suggestum,* etc.

La etimología orienta hacia su naturaleza, pues se trata de una construcción a la cual es necesario subir para alcanzar la plataforma, con el fin de que quien lee, canta o predica sea mejor entendido.

El cristianismo no inventó el ambón, pues ya existía en las sinagogas y en los coros civiles para uso de los abogados. El de la sinagoga consistía en una especie de pupitre o estrado que servía para la lectura y comentario de la Biblia, que hacían los rabinos.

Parece que originariamente no existió más que un solo ambón. En Oriente estaba en el centro de la nave y orientado hacia el ábside. En la Baja Edad Media algunas iglesias de Occidente introdujeron un segundo ambón. Ambos estaban situados a cada uno de los lados de la nave central: el de la derecha servía para la predicación del obispo, cuando no hablaba desde la cátedra; el de la izquierda se usaba para

la lectura de las epístolas y, en algunos lugares, para el canto del salmo responsorial. Cuando este ambón cumplía los dos cometidos, solía tener dos planos: en el superior se colocaba el lector y en el inferior el salmista.

El ambón, o ambones, estaba orientado hacia la nave, lugar donde se situaban los fieles, a quienes iba dirigida tanto la lectura como la predicación. Para no dar la espalda al obispo situado en la cátedra, el diácono se ladeaba un poco hacia el altar, mirando al pueblo. Dado que en la mayoría de la basílicas romanas el ábside estaba orientado hacia occidente, se prescribió que el diácono leyese vuelto de medio lado hacia el norte. Cuando los francos copiaron literalmente los usos romanos, aceptaron esta praxis, olvidando que sus iglesias estaban orientadas hacia oriente, es decir, en sentido opuesto a las basílicas. De esa forma, la postura del diácono carecía de sentido funcional y práctico. Para justificarla, recurrieron a la siguiente explicación alegórica: el norte significaba el paganismo; por eso hacia él iba dirigida la Palabra de Dios.

Esta interpretación trajo consigo un cambio importante: si el ambón no tenía como destinatarios a los fieles, no era necesario que estuviere elevado; más aún, podía prescindirse de él. De este modo, el ambón fue desapareciendo paulatinamente y el evangelio comenzó a cantarse desde un lugar situado en el mismo nivel que el altar. La desaparición del ambón debió ocurrir en el siglo XIV. En algunos lugares, como en España, siguió usándose hasta fechas muy recientes.

b) El ambón según la reforma litúrgica del Vaticano II

La desaparición del ambón coincide con la aparición del púlpito, cuyo origen es alitúrgico, dado que sus inventores, los frailes mendicantes, lo utilizaron para predicar al aire libre. Cuando la predicación entró en la iglesia, arrastró consigo al púlpito, el cual fue emplazado hacia la mitad de la nave central por razones acústicas. En ese lugar ha permanecido hasta la reforma litúrgica actual. Esta ha reimplantado el ambón como lugar desde donde se proclama la Palabra de Dios, hacia el cual se dirige espontáneamente la

atención de los fieles durante la liturgia de la Palabra (OGMR, 272).

Desde el ambón —que conviene que sea estable y no un mueble portátil— se proclaman las lecturas, se cantan o leen el salmo responsorial y el pregón pascual, y puede tenerse la homilía y la oración de los fieles (OGMR, 272). En cambio, no debe ser usado por el comentarista, el cantor o el director del coro (*Ibidem;* cfr. *Ordo Lectionem Missae,* n. 33 y CE, n. 51).

Según la *Ordenación General de las Lecturas* (n. 32), el ambón es «un lugar elevado, fijo, dotado de adecuada disposición y nobleza, de modo que corresponda a la dignidad de la Palabra de Dios y al mismo tiempo recuerde con claridad a los fieles que en la Misa se les prepara la doble mesa de la Palabra de Dios y el Cuerpo de Cristo, y que ayude, lo mejor posible, durante la liturgia de la Palabra, a la audición y atención por parte de los fieles. Por eso hay que atender, de conformidad con la estructura de cada iglesia, a la proporción armónica entre el altar y el ambón». En cualquier caso, el ambón ha de ubicarse siempre «en la nave de la iglesia» (*Ibidem*).

Por otra parte, «para que sirva adecuadamente para la celebración, debe tener la suficiente amplitud, ya que, a veces, debe situarse en él más de un ministro. Además, hay que procurar que los lectores tengan en el ambón la suficiente iluminación para la lectura del texto y, si es necesario, pueden utilizarse los actuales instrumentos de orden técnico para que los fieles puedan oír cómodamente» (ID, n. 34).

D) El Sagrario

a) Los primeros sagrarios

El sagrario es un objeto destinado a guardar permanentemente las Sagradas Especies, que se llevan en comunión a los enfermos o son veneradas por los fieles. La costumbre de guardar las Especies Eucarísticas en la iglesia es muy antigua y se remonta, al menos, a la época en que terminaron las persecuciones.

Las *Constituciones Apostólicas* contienen el primer testi-

morio sobre la existencia de un lugar de la iglesia destinado a guardar las Especies sobrantes después de la comunión en la Misa. En Oriente, donde se le llamó *pastoforio*, estaba situado en la parte sur del altar o a ambos lados; en Occidente fue designado *secretarium* o *sacrarium;* era un lugar en el que había un armario *(conditorium)*, dentro del cual se encerraba la *capsa* o cofrecito eucarístico. Este fue el primer tipo de sagrario. El *secretarium* estaba guardado bajo llave, que custodiaban los diáconos.

b) El sagrario de la Edad Media

Esta costumbre duró hasta el siglo IX, momento en el cual comenzó a colocarse sobre el altar la *píside* para llevar la comunión a los enfermos. Al principio no tenía ninguna protección; sin embargo, por motivos de seguridad apareció muy pronto el *propiciatorium* o cajita en la que se colocaba la píside encima del altar.

Este nuevo tipo de sagrario —del que se conserva un ejemplar en el Bargello de Florencia— tenía dimensiones pequeñas y era movible. Fue abriéndose paso paulatinamente y coexistió con otro que tenía forma de *paloma suspendida* delante del altar. El sagrario-paloma era una aplicación eucarística del vaso que existía, desde el siglo V, en los bautisterios para conservar el santo Crisma, que tenía la forma de ese animal. En Italia y Alemania también fue frecuente el *sagrario mural.* Era una excavación realizada en la pared próxima al lado derecho del altar, con puerta cerrada. En Alemania, Países Bajos y norte de Francia existieron los *edículos del sacramento.* Eran construcciones monumentales levantadas junto al altar en forma de torre que, a veces, llegaban hasta la bóveda. Contenían la Sagrada Hostia en un vaso transparente, protegido por una rejilla metálica. Los fieles podían ver directamente el Sacramento.

En síntesis, desde el siglo X hasta el XV coexistieron cinco tipos de sagrarios: el *propiciatorium*, la *sacristía*, la *paloma eucarística*, los *sagrarios murales* y los *edículos del sacramento.*

c) El altar-sagrario

La última fase evolutiva del sagrario comienza a mediados del siglo XVI, momento en el que Mateo Chiberti, obis-

po de Verona (1524-1543), inició un movimiento tendente a colocar el sagrario encima del altar. Este movimiento fue secundado por san Carlos Borromeo y otros obispos de Italia. En 1614 Paulo V impuso esta práctica como obligatoria para las iglesias de Roma, recomendándola para las demás diócesis. Con todo, los sagrarios murales y los edículos continuaron prevaleciendo fuera de Italia. En el año 1863, la Sagrada Congregación de Ritos impuso como obligatorio y único el altar-sagrario.

d) El sagrario según la reforma del Vaticano II

El movimiento litúrgico moderno, al propugnar la celebración de la misa cara al pueblo y el altar exento, sirvió de ocasión para que se reimplantara el *sagrario mural* o *columnario* en algunas iglesias. Esta praxis fue prohibida en 1957 por la Sagrada Congregación de Ritos, mediante un decreto que exigía que el sagrario reuniese las siguientes características: estar de modo firme e inamovible sobre el altar; ser sólido por las cuatro paredes; ofrecer plenas garantías de seguridad, en evitación de cualquier peligro de profanación; ir cubierto por un conopeo; tener junto a sí una lámpara encendida perpetuamente, según la práctica tradicional; no discrepar excesivamente de los sagrarios utilizados hasta entonces; y estar adornados de forma que no produjese extrañeza en los fieles.

La Instrucción *«Inter Oecumenici»* modificó sustancialmente este decreto. En efecto, aunque ratificó la disciplina vigente respecto a la colocación del sagrario en medio del altar, no exigió que éste fuera el altar mayor sino uno *praecellens,* requisito que puede cumplirse en uno lateral. Señalaba, además, que en casos particulares, que debía aprobar el obispo, el sagrario podía colocarse en otra parte de la iglesia, con tal que fuese noble. Si el sagrario iba encima del altar, debía ser pequeño, para no dificultar la celebración de la misa cara al pueblo (n. 95).

La OGMR (n. 276) fue más lejos, pues pasó de la mera posibilidad de colocar el sagrario en una capilla lateral a una recomendación expresa a dicha capilla: «Es muy recomendable —decía— que el lugar destinado a la conservación de

la Sagrada Eucaristía sea una capilla adecuada para la oración de los fieles».

El *Ritual de la Sagrada Comunión y del Culto Eucarístico fuera de la misa* (21.VI.1973) repetía casi literalmente las disposiciones de la instrucción *Inter Oecumenici*.

El Código de Derecho Canónico —documento al que hay que atenerse en la práctica— establece lo siguiente:

1) «El sagrario en el que se reserva la Sagrada Eucaristía ha de estar colocado en una parte de la iglesia u oratorio verdaderamente noble, destacada, convenientemente adornada, y apropiada para la oración» (c. 938, 2).

2) «Debe ser inamovible, hecho de materia sólida no transparente, y cerrado de manera que se evite al máximo el peligro de profanación» (c. 938,3).

3) «Por causa grave, se puede reservar la santísima Eucaristía en otro lugar digno y más seguro, sobre todo durante la noche» (c. 938, 4).

Cuando sea necesario realizar reformas, para recuperar el sentido y finalidad del altar o del sagrario, hay que tener en cuenta estos tres criterios: 1) el altar es el lugar específico para celebrar sacramentalmente el sacrificio de la Cruz, y, por tanto, el lugar que espontáneamente es el centro de atención de los fieles; 2) la disposición del altar está condicionada también por la participación activa de los fieles en el sacrificio que ante ellos se realiza; y 3) el altar y el sagrario deben fomentar la devoción al Santísimo Sacramento.

Muchas veces estos fines se logran destinando una capilla específica para el sagrario, separada, y unida al mismo tiempo, de la nave donde se encuentra el altar en el que se celebra la misa, sobre todo la de los domingos. En la iglesia de nueva planta, ésta puede ser la solución más aceptable, con tal que dicha capilla sea un lugar realmente digno y su espacio esté geométricamente y artísticamente ligado con el altar. En la adaptación de iglesias antiguas puede ser oportuno colocar el sagrario al fondo del ábside y dejar el altar exento y próximo a los fieles. Con todo, siempre hay que salvaguardar los tesoros artísticos.

4. Una cuestión concreta: las imágenes y la iglesia

En fechas todavía recientes estaba muy difundida la opinión de que la iglesia primitiva fue hostil hacia las pinturas y esculturas humanas, como reacción frente al paganismo idólatra y como consecuencia de la aceptación de la praxis veterotestamentaria (Ex. 20,4). Sin embargo, las investigaciones de las últimas décadas han demostrado que los artistas cristianos no tardaron en decorar los primeros lugares de culto (las *domus ecclesiae)* y las catacumbas con pinturas y mosaicos que representaban escenas bíblicas, litúrgicas, u otras que eran símbolos de Cristo, de los Profetas, de los mártires e incluso de la Madre de Dios. Con frecuencia recurrieron a personajes mitológicos interpretados en sentido cristiano. Con el paso del tiempo, las imágenes (iconos) propiamente tales no sólo se abrieron paso sino que llegaron a prevalecer.

La historia de la iconografía cristiana, en su vertiente cultual, puede dividirse en tres grandes períodos, cada uno de los cuales comprende tres procesos: expansión, reacción contraria e intervención de la Iglesia para fijar la doctrina recta.

a) Primer período: siglos I-X

Durante los primeros siglos, las pinturas y las esculturas no tuvieron función cultual sino docente: «La pintura es para los ignorantes lo que la escritura es para los que leen», diría, algún tiempo después, san Gregorio Niseno (†394).

Sin embargo, las imágenes adquirieron pronto una nueva dimensión, al ser veneradas con un culto especial. Según parece, el lugar donde nace el culto a las imágenes hay que situarlo en Constantinopla. El pueblo cristiano no sólo aceptó este culto sino que se entusiasmó con él, cayendo, a veces, en exageraciones supersticiosas.

Esta actitud provocó una reacción contraria, conocida con el nombre de *iconoclastia,* que, a su vez, cayó en el extremo opuesto. Fue apoyada por algunos emperadores, como León III, que mandó colocar en lugares muy altos a los iconos, y, sobre todo, el radical Constantino, quien, ade-

más de destruir las imágenes, persiguió cruelmente a quienes las defendían y hasta logró que un sínodo de obispos adictos condenara su culto.

La doctrina iconoclasta apenas repercutió en Occidente, debido a la actitud moderada que prevaleció siempre respecto a las imágenes. Fiel reflejo de esta actitud son las palabras de san Gregorio a Sereno, obispo de Marsella: «Te alabamos que impidieras que fuesen adoradas, pero te reprendemos por haberlas destruido»[18].

El segundo concilio de Nicea (a. 787) condenó a los iconoclastas y enseñó que «la honra dada a la imagen es para el prototipo, y quien venera a la imagen, venera con ella a la persona a la que representa» (D. 302).

b) Segundo período: siglos XI-XVI

Durante el siglo XI la iconografía románica floreció en las iglesias con influencia cluniacense. Con todo, el siglo XII es el siglo en el que, en Occidente, se popularizan las imágenes y su culto adquiere gran incremento. La multiplicación fue tan grande, que para identificar a las imágenes se recurrió a los llamados *atributos* o instrumentos que las acompañaban.

Las exageraciones hicieron crisis con la Reforma Protestante, que, para atajar un exceso, cayó en el contrario, negando cualquier tipo de culto hacia las imágenes y reliquias. Lutero no se opuso a los retablos, pero Calvino, apoyándose en el conocido texto deuteronómico (Dt. 4, 16), veía en el culto a las imágenes un camino hacia la idolatría y un acto idolátrico. Esta postura originó la destrucción de muchas imágenes y retablos, excepto en Italia y España.

Al igual que en el período anterior, un concilio, el de Trento, determinó la doctrina recta: «se honra a las imágenes no por creer que tengan algo divino o alguna virtud, o porque se les deba pedir algo (...), sino para honrar a quienes representan » (D. 986). Tratando de prevenir futuros abusos, el concilio exigió que las imágenes fueran aprobadas por la autoridad eclesiástica, especialmente cuando se trata de insólitas y no habituales.

c) Tercer período: siglos XVI-XX

Mientras se desarrollaba la polémica protestante, hubo un cambio de estilo: las imágenes perdieron la unción cristiana que habían adquirido durante la Edad Media y adoptaron los aires renacentistas, inspirados frecuentemente en el arte pagano.

Los teólogos trataron de esclarecer el sentido y la finalidad de las imágenes; pero el pueblo, alentado no pocas veces por el clero, reincidió frecuentemente en exageraciones.

En la época barroca hubo un intento renovador, que fue logrado parcialmente: los retablos, las imágenes y toda la decoración se consideraron como medio de formación religiosa; de tal modo que el barroco puede considerarse como un arte con afán apostólico y didáctico, aunque en algunos casos no supo evitar la teatralidad.

La iconografía religiosa sufrió un duro golpe durante el siglo XIX y buena parte del XX, el ser suplantadas las imágenes artísticas por armazones de madera con manos y pies cubiertos de ropa y, sobre todo, por la generación de imágenes de pasta, inspiradas en modelos anónimos y sentimentales.

Durante las últimas décadas se han producido dos reacciones: la de los artistas y la de ciertos neoiconoclastas. Los primeros iniciaron, hace medio siglo, un movimiento tendente a recuperar la imagen digna, obteniendo resultados más o menos aceptables. Frutos concretos de este movimiento han sido las asociaciones de artistas litúrgicos, las exposiciones, las revistas especializadas, etcétera, que han aparecido en los últimos decenios.

Casi simultáneamente ha ido tomando cuerpo una especie de «movimiento anticónico», que en la práctica ha suprimido el culto a las imágenes, sobre todo de los santos, llegando a eliminar de las iglesias obras incluso geniales y muy veneradas. Este movimiento, integrado por algunos artistas, teólogos y pastores está actualmente en retroceso.

Como en los dos períodos anteriores, también ahora ha intervenido un concilio, el Vaticano II, que ha establecido el siguiente criterio: «Hay que mantener firmemente la práctica de exponer imágenes sagradas a la veneración de los fie-

les; con todo, deben ser pocas en número y guardar entre ellas el debido orden» (SC, 125). La *Ordenación General del Misal Romano* precisa que las imágenes han de fomentar la piedad de los fieles sin distraerles de la celebración (n. 278). El Código de Derecho Canónico vigente asume la doctrina del Concilio (c. 1188) y señala el camino a seguir en la restauración de las imágenes artísticas que están expuestas a la veneración de los fieles (c. 1189). Prescribe, además, que «aquellas imágenes que, en una iglesia, gozan de gran veneración por parte del pueblo» (c. 1190, 3), «no pueden en modo alguno enajenarse válidamente o trasladarse a perpetuidad sin licencia de la Sede Apostólica» (c. 1190, 2).

II. EL BAUTISTERIO [19]

1. Visión histórica de conjunto

A) Época primitiva

En los orígenes, el Bautismo se administró frecuentemente con el agua corriente de fuentes y ríos (Act. 8, 36; 16, 13; *Didaché* 7). Sin embargo, no tardaron en aparecer lugares específicos en las casas patricias convertidas en *domus ecclesiae*, las cuales disponían de una sala de baño, del *implubium* en el atrio y del gineceo.

En el siglo III, época de gran esplendor del catecumenado, sabemos que los catecúmenos se desnudaban en una sala apropiada y, ungidos con el óleo de los exorcismos, entraban en la piscina para recibir la triple inmersión o ablución bautismal. Después, allí mismo, o en otro lugar, recibían la unción crismal. Más tarde, se vestían con la vestidura blanca ritual y, ya neófitos, se agregaban a la comunidad cristiana para participar todos juntos en la celebración eucarística.

A partir del siglo IV, por razones prácticas y morales, comienzan a construirse estructuras especiales, al principio muy unidas al aula litúrgica: al norte, al sur o a un lado, y luego, al menos en Occidente, aisladas de ella, aunque nunca completamente independientes. Cada iglesia episcopal te-

nía su propio bautisterio. A veces también lo tenían las iglesias menores.

La forma de los bautisterios era muy diversa: rectangular, cuadrada, circular, rotonda, etc. Desde mediados del siglo IV, se generalizan las rotondas, por ser especialmente aptas para la inmersión: los catecúmenos bajaban por una escalera estrecha de varias gradas y ascendían, ya bautizados, por otra similar del lado opuesto. Estos espacios, que constituían la piscina propiamente tal, estaban unidos a dos o tres locales más, destinados a las diversas fases del Bautismo. Para salvaguardar la decencia de los dos sexos en el momento mismo de recibir el agua bautismal, existían unas columnas o antenas de arquitrabe, que sostenían unas cortinas. El agua llegaba a la piscina o por una cañería o por medio de cubos.

B) Las grandes pilas bautismales

La generalización del bautismo por infusión y de los niños trajo consigo un cambio importante: los bautisterios fueron reemplazados por grandes pilas circulares, colocadas sobre un basamento, que se situaron en un anexo o capilla de la iglesia. El románico las dio forma masiva y roqueña: una piedra que era símbolo de Cristo. El gótico, en cambio, prefirió la forma de copa. El arte cristiano posterior se despreocupó de este «vas sacrum». A veces, las pilas tenían dos compartimentos: uno para el agua bautismal y otro para el agua ya usada en el bautismo.

Sin embargo, en las regiones meridionales de Europa, muchas catedrales de los siglos XII-XIII construyeron grandes bautisterios en un edificio aparte, los cuales estaban dotados de piscinas monumentales y ornamentados con maravillosas pinturas. Los bautisterios separados perduraron en Italia y Francia hasta el Renacimiento.

En épocas más recientes se generalizó la costumbre de situar la pila bautismal dentro de la misma iglesia: a la entrada y en el lado del evangelio. Esta praxis fue recogida en el Ritual Romano postridentino.

2. El bautisterio actual

La primera instrucción para aplicar la reforma promovidapor el Vaticano II (*Inter Oecumenici*: a. 1964) señala que el bautisterio ha de ser signo claro de la dignidad del Bautismo y «apto para celebraciones comunitarias» (n. 99).

Más tarde, el *Ritual del Bautismo de niños* (15.V.1969) precisó la naturaleza, forma, ubicación y características del bautisterio: «El bautisterio, es decir, el lugar donde brota el agua bautismal o, simplemente, está colocada permanentemente la pila bautismal, debe estar reservado al sacramento del Bautismo y ser verdaderamente digno, de modo que aparezca con claridad que allí los cristianos renacen del agua y del Espíritu Santo. Bien que esté situado en una capilla, dentro o fuera del templo, bien que esté colocado en cualquier parte de la iglesia, debe estar dispuesto de tal forma que permita la cómoda participación de una comunidad numerosa. Una vez concluido el tiempo de Pascua, conviene que el Cirio Pascual se conserve dignamente en el bautisterio» (n. 25; cfr. RBE, n. 40).

En estas disposiciones se perciben fácilmente los ecos de historia así como el carácter pascual (vida-muerte) del Bautismo y la participación de los fieles.

Esta última característica está muy resaltada, puesto que, al hablar de los ritos que se ejecutan fuera del bautisterio, precisa que «deben realizarse en los lugares del templo que mejor respondan al número de asistentes» (n. 26; cfr. RBE, n. 41); hasta el punto de que «los ritos que suelen hacerse en el bautisterio, pueden tenerse en otros lugares de la iglesia más aptos, si la capilla bautismal no tiene suficiente amplitud para acoger a todos los asistentes» (*Ibidem).*

El *Ritual del Bautismo de adultos* repite literalmente esta doctrina (cfr. RICA, n. 25 y 26).

El *Código de Derecho Canónigo* vigente se limita a decir que, «fuera del caso de necesidad, el lugar propio para el Bautismo es una iglesia u oratorio» (c. 857, 1) y que «toda iglesia parroquial ha de tener pila bautismal» (c. 858, 1).

El *Coeremoniale Episcoporum* de 1984 dispone, con una clara intencionalidad teológica, que «la iglesia catedral ha de tener, aunque no sea parroquial, un *bautisterio*, para que, al

menos en la Vigilia Pascual, pueda celebrarse el Bautismo » (n. 51). En cuanto a la estructura, ubicación, etc. repite la doctrina de los rituales bautismales. Lo mismo ocurre cuando habla de los bautisterios de las iglesias parroquiales.

De todo esto se deduce que el bautisterio no es un simple accesorio como lo es, por ejemplo, la pila del agua bendita o los confesonarios. Constituye un lugar sagrado. El más sagrado después del altar y de la reserva. En cierto aspecto supera incluso al altar, que se encuentra en cualquier oratorio, mientras que el bautisterio, adjunto en otro tiempo a la catedral, es un atributo esencial de la iglesia parroquial.

Las iglesias parroquiales de nueva planta deben poseer, además de una capilla especial para el sagrario, otra para el bautisterio, la cual debe estar situada en el lugar que mejor responda a la doble relación del bautismo con la entrada en la iglesia y con el altar, dado que dicho sacramento incorpora a la Iglesia y culmina en la Eucaristía. Los ya existentes deben reformarse sin demora, teniendo en cuenta las características arquitectónicas de cada iglesia y la conservación del patrimonio artístico. Colocar en el presbiterio de modo permanente la pila bautismal, o usar para el bautismo pilas móviles, de proporciones muy pequeñas y carentes de nobleza y dignidad, no responde al espíritu de la reforma proyectada por el Concilio Vaticano II.

III. EL CONFESONARIO [20]

Del ritual de la confesión de los antiguos penitenciales se deduce que el sacerdote administraba la penitencia privada en casa o en la iglesia, sentado en una silla cualquiera, mientras el penitente, después de haberse acusado, sentado también, se ponía de rodillas para recibir la absolución. Entre el penitente y el confesor existía un contacto directo, que posibilitaba la imposición de las manos en el momento de la absolución.

Los primeros confesonarios fijos, en las paredes de las iglesias pero siempre abiertos, datan del siglo XIV. A partir del Concilio de Trento aparecen los confesonarios cerrados a los lados, con paredes provistas de rejilla. Esta es la forma

establecida por el Ritual Romano de Paulo V, de 1614. El arte embelleció también este elemento del culto, sobre todo en el período barroco, momento en el que se construyeron confesonarios grandiosos y hasta monumentales.

Los confesonarios actuales son funcionales y prácticos. Están situados en lugares especiales de la iglesia o en «capillas penitenciales». Según el Código de Derecho Canónico vigente (c. 964), corresponde a las Conferencias Episcopales dictar normas sobre la sede para oír confesiones; pero «asegurando en todo caso que existan confesonarios provistos de rejillas entre el penitente y el confesor, que puedan utilizar libremente los fieles que así lo deseen».

La Conferencia Episcopal Española (15.VI.1985) ha establecido lo siguiente: «En las iglesias y oratorios existirá siempre en lugar patente el confesonario tradicional, que pueden utilizar libremente los fieles que así lo deseen»[21]. «Existirá, además, en la medida en que por razones de espacio pueda hacerse así, la sede alternativa prevista en el canon, para cuantos fieles expresamente lo pidan y que ha de estar reservada en exclusiva para este ministerio. En cuanto a su forma concreta se tendrán en cuenta las disposiciones de cada lugar y las directrices diocesanas sobre el arte sacro y liturgia, garantizando, en todo caso, tanto la facilidad y la reserva del diálogo entre el penitente y el confesor como el carácter religioso y sacramental del acto»[22].

IV. EL CEMENTERIO[23].

1. Época primitiva

Cuando el Cristianismo hizo acto de presencia en la Roma pagana, encontró una praxis peculiar de enterramiento: los ciudadanos decidían ser enterrados solos o en compañía de personas elegidas por ellos. De ahí los *gentilia* (tumbas de familia) y los *columbaria* (tumbas colegiales). Las tumbas de familia, que se erigían en un jardín fuera de los muros, tenían dos grandes compartimentos: el *hypogeum* o sala circular donde se depositaban los sarcófagos y las urnas cinerarias, y el *triclinium* o sala para los ágapes fúne-

bres, en los que participaban los parientes del difunto (de ahí el nombre de *parentalia* de esas comidas) en el aniversario de su muerte.

Las tumbas de familia fueron el origen del cementerio cristiano. Los patricios romanos siguieron los usos funerarios habituales, pero rompieron el círculo de su familia de sangre o de amistad para acoger a los nuevos hermanos en la fe. De esta forma, los hipogeos familiares se fueron convirtiendo insensiblemente en cementerios cristianos. Así se explica que las catacumbas más antiguas no lleven el nombre de un mártir famoso sino el de un propietario que tenía allí su tumba gentilicia.

El área cimiterial quedó pronto rebasada por el número de enterramientos, haciéndose necesaria la ampliación de la misma en sentido *vertical*. Así surgieron las catacumbas o excavaciones subterráneas de uno o varios pisos.

Antes del siglo III se operó un cambio importante: los cementerios dejaron de ser propiedades privadas y vinieron a ser propiedades de la Iglesia. Parece que la causa determinante de este cambio fue la creación de un cuerpo estable *(fosores)* para realizar las galerías del subsuelo y los enterramientos.

2. *Los cementerios y los mártires*

Durante el siglo IV tuvo lugar un nuevo cambio: en el subsuelo de las nuevas basílicas comenzaron a recibir sepultura, además de los mártires, aunque junto a su sepulcro, otros cristianos. Esta nueva praxis se afianzó tan pronto que las basílicas romanas de extramuros estaban llenas de sepulcros al final de ese siglo.

El nuevo sistema encontró pronto fuertes oposiciones, motivadas, sobre todo, por la excesiva proximidad de los sarcófagos comunes al del mártir. En Oriente, el Emperador Teodosio dio una orden restrictiva. En Occidente, intervinieron los concilios nacionales y provinciales, y los emperadores. Así, un capitular de Carlomagno prohibió taxativamente los enterramientos intraeclesiales. Sin embargo, esta prohibición fue atenuándose paulatinamente, hasta el punto de

que el concilio de Mainz (a. 813) permitió la sepultura dentro de la iglesia a los obispos, abades, presbíteros cualificados y laicos fieles[24]. Esta legislación pasó al Decreto de Graciano.

Ahora bien, la imprecisión de la fórmula *digni presbyteri vel fideles laici*, del Concilio de Mainz, abrió las puertas de las iglesias, especialmente de las conventuales, al clero en general y a los seglares de cierto relieve social. De todos modos, la gran mayoría tenía que ser enterrada fuera de la iglesia por razones de espacio. De hecho, los cementerios al aire libre constituían la forma ordinaria de recibir sepultura fuera de Roma.

3. Edad Media

Durante la época de las invasiones, la jerarquía eclesiástica mantuvo, en cuanto le fue posible, la separación de cristianos y paganos en los enterramientos, creando lugares sagrados alrededor de la iglesia en los cuales daba sepultura a quienes habían recibido el Bautismo. La praxis de los cementerios próximos a la iglesia se afianzó durante la Edad Media debido, sin duda, a que tales cementerios se consideraban como un apéndice de la iglesia y un medio fácil para confraternizar los vivos y difuntos. En el centro se colocó una gran cruz de piedra o de madera, y un poco más allá una columna, en la que se ponía, durante la noche o en días especiales, una lámpara encendida, con el fin de llamar la atención de los cristianos transeúntes en demanda de un sufragio.

4. Los cementerios actuales

El Código de Derecho Canónico establece que la Iglesia, siempre que sea posible, tenga cementerios propios para dar sepultura a sus hijos (c. 1240, 1) o, al menos, un espacio en los cementerios civiles (*Ibidem*). En ambos casos, el cementerio es un lugar sagrado (cc. 1205 y 1240). Cuando esto no

es posible, se bendice el espacio de cada sepultura (c. 1240, 2), que se convierte en lugar sagrado (c. 1205).

Pueden ser propietarios del cementerio las parroquias, los institutos religiosos (c. 242, 1), otras personas jurídicas y familias (c. 1242), aunque en los dos últimos casos se deja al Ordinario de lugar la decisión de bendecirlos y, por lo mismo, de convertirlos en lugares sagrados (c. 1241, 2 y 1205).

También deja en pie la prohibición de enterrar cadáveres en las iglesias, a no ser que se trate del Romano Pontífice, de los cardenales en la propia iglesia y de los obispos diocesanos, incluso eméritos —pero no los coadjutores o auxiliares (c. 402,1), —en la catedral o en otra iglesia de la diócesis.

El *Coeremoniale Episcoporum* prescribe que el obispo diocesano sea enterrado en la iglesia catedral, aunque permite hacerlo, excepcionalmente, en otra iglesia. En el caso de los obispos dimisionarios, el enterramiento ha de hacerse en la iglesia de la última diócesis de la que fue pastor, a no ser que él mismo determine otra cosa (n. 1164).

PARTE SEGUNDA
LOS SACRAMENTOS

Capítulo I
EL BAUTISMO*

La doctrina conciliar sobre el bautismo de niños y adultos (SC, nn. 64-70) y la reforma posconciliar del *Ordo baptismi parvulorum* y del *Ordo initiationis christianae adultorum* resultan incomprensibles si se las considera aisladas de la evolución que los ritos bautismales han sufrido a lo largo de los siglos. La Iglesia, en efecto, que comenzó centrando su acción misionera y sacramental en los adultos, terminó ocupándose casi exclusivamente del bautismo de los niños. Además, durante los siglos en los que prevaleció el bautismo de adultos no siempre discurrió por los mismos cauces el ritual bautismal, siendo distinto, por ejemplo, en la época apostólica que en el cénit del catecumenado. Por otra parte, el ritual de niños vigente hasta el promulgado por Pablo VI, no había nacido como respuesta a la situación del bautismo generalizado de los neonatos, sino que era el resultado de una adaptación *ritual* del bautismo de adultos. Se impone, por tanto, el conocimiento de la historia del ritual bautismal.

Según dicha historia, es necesario estudiar estos tres hechos: 1) el nacimiento y evolución del ritual bautismal de adultos; 2) el ritual actual del bautismo de niños; y 3) el ritual actual del bautismo de adultos.

I. EL RITUAL DEL BAUTISMO DE ADULTOS DESDE LOS ORIGENES HASTA EL SIGLO XVI

Este período comprende tres momentos: el bautismo antes de la institución catecumenal; el nacimiento y cénit del catecumenado; y el declive de dicha institución.

1. El bautismo antes del nacimiento del catecumenado

A) Comunidades apostólicas

El amplio dossier escriturístico sobre el Bautismo[1] no presenta un esquema completo ni fijo de la liturgia del primer sacramento de la iniciación cristiana, tal y como se practicaba en las primeras comunidades fundadas por los Apóstoles. Más aún, no hay ni un solo texto donde se describa toda la liturgia bautismal. Sin embargo, es posible reconstruir los rasgos fundamentales tanto del rito propiamente tal como del prebautismo y posbautismo.

El prebautismo. Desde los mismos orígenes el Bautismo aparece como el término de la evangelización, bien se trate de judíos (Act. 2, 4 ss), samaritanos (Act. 8, 35-39) o de los prosélitos (Act. 8, 12, 16, 38). La evangelización tenía como *contenido fundamental* el anuncio kerigmático de la persona y obra de Jesucristo, especialmente de su muerte y resurrección salvadoras, y suscitaba la fe y el arrepentimiento de los pecados. Las líneas maestras de este kerigma debieron fijarse muy pronto en una especie de prontuario, de acuerdo con el esquema de Hechos, 2, 14 40; 3, 12-25; 8, 31-38.

¿Se puede constatar la existencia del *catecumenado* en esta etapa apostólica? Parece que la respuesta adecuada es ésta: el catecumenado existe como *realidad vivida,* no como *institución codificada.* La Iglesia, en efecto, exigía dos condiciones fundamentales para conceder el Bautismo: la fe y la conversión, que suscitaba y llevaba a plenitud mediante la predicación kerigmática; una cierta preparación catequética; la renuncia a la idolatría; la aceptación de la fraterni-

dad cristiana. Sin embargo, estos elementos no serán institucionalizados hasta el siglo II.

El bautismo. Siguiendo el mandato del Señor (Mt. 28, 19), los Apóstoles culminan el proceso evangelizador, bautizando «en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo». El *rito* bautismal es muy simple: inmersión —total o parcial— en agua viva, con la invocación epiclética de las tres divinas Personas. No está definitivamente resuelto si la praxis primitiva consistía o no en una inmersión. Los que se inclinan por una respuesta afirmativa aducen como argumentos el modo con que Jesucristo fue bautizado (Mt. 3, 13-17; Mc. 1, 9-10; Lc. 3, 21-22), la descripción del rito como *lavado* (1 Cor. 6, 11) o *baño* (Ef. 5, 26) y el simbolismo de la *sepultura* (Rm. 6, 4; Col. 2, 12)). Otros, en cambio, no se atreven a afirmar si son realidades teológicas o litúrgicas el lavado-baño, el descender-ascender, etc., que aparecen sobre todo en San Pablo.

En cambio, hoy es unánimemente rechazada la tesis racionalista de la teología liberal, que hace derivar el Bautismo cristiano de la praxis gnóstica o de las religiones mistéricas, pues arranca de planteamientos falsos y anticientíficos. El *contexto,* en efecto, del Bautismo cristiano no es el sostenido por los racionalistas sino el ambiente *judío,* del que proceden tanto Jesús como sus discípulos y la casi totalidad de los primeros cristianos. Ya en el Antiguo Testamento son abundantes los textos que se refieren a baños y lavatorios rituales de objetos y personas. En tiempos de Jesucristo es posible que todavía existiese al bautismo de los prosélitos y existían, ciertamente, tanto el de la secta de Qumrán como el del Bautista. El mismo Jesucristo recibió el bautismo de Juan, aunque como signo de su mesianidad.

También hoy es ya un dato adquirido el hecho de que la aparición del Bautismo cristiano en un contexto judío bautismal no hipoteca su *originalidad.* De hecho, el *bautismo judío* consistía en autoabluciones y era normalmente reiterable; en cuanto al *bautismo de los prosélitos* no hay unanimidad de que existiera en tiempos de Cristo y, además, formaba parte de un conjunto de ritos: la circuncisión, el baño de inmersión y el sacrificio; *el de Qumrán* era reiterable; y *el de Juan* no agregaba al nuevo Pueblo de Dios, no se confería

en el nombre de Jesús, no consagraba a la Trinidad ni implicaba la donación del Espíritu Santo, características propias del Bautismo cristiano.

El ministro suele ser un Apóstol (Act. 2, 41 y 4, 4); pero también bautizan los diáconos (Act. 8, 12-16) o un encargado (1 Cor. 1, 14). Esto demuestra que lo decisivo no era la persona que bautizaba sino *en el nombre* de quien se confería el Bautismo.

El posbautismo. Al Bautismo sigue, inmediatamente (Act. 19, 1-7) o con un intervalo de tiempo (Act. 8, 14-17), el rito de la imposición de manos (Act. 8, 14-17), realizado por un apóstol (*Ib.).* Sigue también la agregación a la comunidad cristiana y la participación asidua en la Eucaristía (Act. 2, 42-46); la asistencia a la instrucción de los Apóstoles (Act. 2, 46), sea ésta de tipo mistagógico (1 Pd), catequético (cartas en general) u homilético (Act. 20, 7-11), y la práctica fervorosa de la nueva vida originada en el Bautismo (Act. 2, 46; 4, 32-37), que pronto incluye la persecución (Act. 8, 1 y 19, 23) y hasta el mismo martirio (Act. 7, 58).

En el Nuevo Testamento hay, pues, cuatro grandes coordenadas bautismales: *predicación, fe, Bautismo, nueva vida.*

B) Comunidades judeo-cristianas

a) La Didaché

Según la *Didaché* (7, 1-4), que presenta una de las descripciones más antiguas del rito bautismal, antes del Bautismo existe: a) una *catequesis* sobre las dos vías y b) un *ayuno* del bautizando, del ministro y de algunos miembros de la comunidad cristiana. El rito bautismal es en *agua viva* y por *inmersión* (al estilo del de Juan Bautista). Excepcionalmente se admite la *ablución* en agua "no viva". En uno y otro caso se emplea la invocación trinitaria. Se alude a la *triple* inmersión. Conviene notar, sin embargo, que si la catequesis previa, la fórmula trinitaria y el agua viva son elementos tradicionales, las precisiones sobre el *agua* (viva-no viva, fría-caliente) y el *modo de bautizar* (inmersión-ablución), parece que apuntan a un estado de cosas bastante evolucionado y de origen tardío.

b) Las Odas de Salomón

Las *Odas de Salomón* —conjunto de cuarenta y dos himnos del siglo II, y probablemente de la primera mitad— aluden frecuentemente a la doctrina y liturgia del Bautismo. Desde el punto de vista ritual, los puntos más destacables son éstos: existe una catequesis bautismal (4, 25, 36); el Bautismo es por inmersión, la cual se concibe como un descenso a los infiernos y una liberación de la muerte; las aguas bautismales son aguas vivas o el lugar donde Cristo venció al demonio. Se habla frecuentemente de la *sfragis* (8, 16), la cual puede entenderse tanto en sentido teológico como litúrgico, que es el más probable. La mención de la *corona* (1, 15, 23) quizás haga alusión a un rito posbautismal, que habría desaparecido posteriormente por temor a interpretaciones idolátricas. Esa corona simboliza a Cristo. Hay alusiones a una *vestidura blanca*.

Las Odas sugieren la existencia de una *catequesis mistagógica*, en la que recurren temas bíblicos muy conocidos: el Mar Rojo, el Templo, la Circuncisión (39, 9-10; 4, 3; 11, 2; 25, 8).

La *Didaché* y las *Odas* muestran una clara continuidad y un progreso respecto a los datos neotestamentarios.

C) Comunidades de la gentilidad

a) Padres Apostólicos

Los Padres Apostólicos no ignoran el Bautismo, pero hablan muy poco de él en forma explícita. San Ignacio de Antioquía, en la carta a los Magnesios (5, 2), habla de la *sfragis;* y en la de los Efesios (18, 2), de *ungüentos*. No hay que descartar que se trate de *ritos* bautismales, aunque pueden referirse a la teología del Bautismo.

b) San Justino

San Justino nos ha dejado un precioso testimonio sobre la praxis bautismal de la iglesia romana (quizás también de las Iglesias de Oriente), que siendo substancialmente idéntico al de la época apostólica, ha sufrido algunas ampliaciones.

Antes del Bautismo hay una *preparación remota*, que in-

cluye el anuncio kerigmático de la persona y obra de Cristo, una respuesta de fe y la promesa de vida cristiana; y una *preparación próxima* de carácter ascético-litúrgico en la que existe una instrucción del bautizado, y el ayuno de éste y de la comunidad cristiana (Ap. I, 61, 2). Está más desarrollada la renuncia a Satanás y la adhesión a Cristo (Ap. I, 49, 5).

El Bautismo —que se administra en un «lugar donde hay agua» (Ap. I, 61, 3), probablemente antes del amanecer del domingo (Ap. I, 67, 3)— es por inmersión y con la invocación trinitaria (Ap. I, 65, 3).

Al Bautismo sigue la participación inmediata en la Eucaristía, junto con los demás miembros de la comunidad cristiana (Ap. I, 65) y, posteriormente, la participación asidua en la Eucaristía dominical; una catequesis permanente; la vivencia de la caridad fraterna (Ap. I, 67, 1-3); y el testimonio de vida cristiana, sencillo pero coherente *(Carta a Diogneto, V-VI)*, que con frecuencia provoca la persecución y el martirio *(Ibidem)*.

2. El nacimiento y cenit del catecumenado

Según el testimonio de Tertuliano, Orígenes y la *Traditio* de Hipólito, a finales del siglo II y principios del III, la liturgia bautismal evoluciona con gran pujanza y adquiere un notable desarrollo.

A. Tertuliano (155-c. 220)

Tertuliano habla del *catecúmeno* —es «qui venit ad Christum, ad Ecclesiam»— como distinto del fiel[2]; incluso emplea el término *auditor* y *audiens*, aunque no indica con ellos diversas categorías de catecúmenos[3]. Existen ya los *doctores audientium* o encargados de enseñar a los catecúmenos[4]. Esta preparación catequética es tan importante, que Tertuliano excluye a los niños del Bautismo por su incapacidad para practicarla[5]. Durante el catecumenado tiene lugar la *renuncia a Satanás*[6].

Aunque Tertuliano expone la oración dominical[7], no hay

ningún indicio de un rito catecumenal consistente en la «traditio orationis dominicae». En cambio, hay constancia de que el catecúmeno participaba en la liturgia de la Palabra, y se entregaba a la oración, ayunos y vigilias[8]. Se le exigía una seria vida moral (diversos capítulos del *De Praescpt.*, especialmente el VI). Incluso no hay que descartar una explícita abjuración de la idolatría.

El rito bautismal —descrito en el *De Baptismo 6* y comentado en el *De Baptismo* 7.8— ha sufrido notables ampliaciones:

—Renuncia a Satanás.

—Triple inmersión y triple interrogación, a la que el candidato responde *creo* (es la primera atestación explícita sobre la confesión de fe, en la cual se expresa la regla o símbolo de la fe).

—Unción posbautismal, con sentido sacerdotal y real *(De Bapt.* 7, 1-2).

—*Marca de la tau, simbolizando la pertenencia del bautizado a Cristo* y su alistamiento en el ejército de Dios *(Ad Marc.* 3, 22).

—Imposición de las manos (Confirmación). Aunque Bautismo y Confirmación son sacramentos distintos, forman parte de un todo: la iniciación cristiana.

Son *ministros* del Bautismo el obispo, el presbítero y el diácono, y los laicos en caso de necesidad. El Bautismo puede conferirse en cualquier tiempo, pero es Pascua el día bautismal por antonomasia.

Después del Bautismo hay que seguir velando y luchando para vivir la nueva vida.

B. Orígenes (185-253)

En tiempo de Orígenes comienza a organizarse el catecumenado en Oriente. De él forma parte el «grupo especial de los que han entrado recientemente y todavía no han recibido el sacramento de la purificación»[9].

El catecumenado incluye *dos* aspectos complementarios: la conversión moral y el conocimiento de los primeros elementos de la fe[10]. Estos «primeros elementos» —que estaban

reunidos en un símbolo de fe y que, en fórmulas breves, contenían una síntesis de todo el misterio cristiano[11]— eran la base del programa catequético y preparaban la fe bautismal.

El rito del Bautismo comprendía una renuncia a Satanás y un compromiso —mediante la recitación del símbolo— de seguir a Cristo[12]; triple interrogación (una por cada persona trinitaria) y triple inmersión; y una unción posbautismal con óleo.

Después del Bautismo los neófitos recibían la mistagogia[13].

C. La *Tradición Apostólica* (c. 215)[14]

La *Tradición Apostólica* presenta un estado de cosas muy desarrollado, según se desprende de los cap. 16-21. El esquema bautismal es éste:

A) Examen previo de «moralidad de vida».

B) Inscripción del nombre y entrada en el catecumenado, que tiene dos estadios: el audientado y el competentado.

C) Los *audientes* —o grupo que se prepara remotamente al Bautismo— se dedican a la formación doctrinal durante tres años (a no ser que haya un aprovechamiento especial, en cuyo caso se abrevia) y a la conversión moral. Formando un grupo aparte, participan en la liturgia de la Palabra de la Misa, sin saludarse con el ósculo de paz. Al final de este período sufren un examen de vida cristiana, en el que es decisivo el testimonio de quienes han presentado al catecúmeno. Si el resultado es positivo, pasan al grupo de los *electi*.

D) Los *electi* —o grupo de catecúmenos que se preparan a recibir el Bautismo en la próxima Vigilia Pascual— «oyen el Evangelio» y reciben diariamente una imposición de manos de carácter exorcístico. Los catecúmenos reciben un baño especial el jueves y ayunan el viernes anterior a la Pascua. El sábado por la mañana hay una reunión en el lugar del bautismo, presidida por el obispo, con *oración* e *imposición de manos* del obispo sobre los catecúmenos arrodillados, *exuflación* en el rostro y *signación* en la frente, oídos y narices (con sentido de exorcismo).

E) Al final de la Vigilia Pascual —«en el momento en que el gallo canta»— el catecúmeno recibe los sacramentos de la iniciación cristiana. Se procede así:

—Bendición de la fuente bautismal.

—Renuncia a Satanás en forma afirmativa y con una sola fórmula.

—Unción con el óleo del exorcismo.

—Triple inmersión y triple profesión de fe (en forma interrogativa).

—Unción con el óleo de la «acción de gracias» realizada por el presbítero.

Sigue la Confirmación —que es un rito muy simple— y la participación en la Eucaristía, en la que los neófitos comulgan bajo las dos especies.

La *Tradición Apostólica* concluye con estas palabras: Después de todo esto, «cada uno se aplicará a hacer obras buenas, a agradar a Dios, a llevar una vida digna y a ser celoso por la Iglesia, haciendo lo que ha aprendido y progresando en la piedad».

D. Teología bautismal

En la reflexión teológica, estimulada por la catequesis, el Bautismo aparece como un sacramento que: a) purifica de los pecados y permite participar en la Eucaristía; b) arranca de la muerte y del error; y es: c) muerte al pecado y curación del alma; d) nueva creación y baño regenerativo; e) don del Espíritu; f) transformación interior y recuperación de la imagen perdida; g) iluminación en Cristo y en el Espíritu y «sello» de la fe para la vida eterna; i) liberación y configuración con Cristo; h) e incorporación a la comunidad.

3. **Declive del catecumenado** (ss. IV in fine-V)

Con el triunfo definitivo de la Iglesia, tras la paz constantiniana, las conversiones se hacen relativamente masivas y se impone, más que nunca, un período de preparación sólida antes de recibir el Bautismo. Con ello el catecumenado

cobra, en el plano *teórico*, progresiva importancia. Sin embargo, en la *práctica* inicia su declive, ya que el excesivo número de candidatos al Bautismo hace que la Iglesia se preocupe no tanto de los simples catecúmenos cuanto de los que van a recibir pronto las aguas bautismales *(electi/competentes)*. Además, muchos preferían dilatarlo indefinidamente y no dar el paso. La preparación tenía lugar en la cuaresma, tiempo en el que se intensificaba la instrucción moral y doctrinal a través de numerosas sesiones, que servían para preparar las *tradiciones (entregas) y redditiones (devoluciones)* del Credo y del Padre Nuestro. El organigrama bautismal de Occidente está descrito por San Ambrosio y sobre todo por San Agustín; el de Oriente, por Eteria, S. Cirilo de Jerusalén y San Juan Crisóstomo, entre otros. Veamos el modo de proceder en Occidente.

A. San Ambrosio

Según San Ambrosio, sobre todo en su tratado mistagógico *De mysteriis* (a. 387-391), el día de Epifanía tiene lugar la inscripción del nombre[15]. Desde ese momento, los «competentes» recibían todos los días una instrucción sobre «patriarcharum gesta, vel proverbiorum praecepta» *(De mysteriis*, 1, 1). Un domingo de cuaresma se realizaba la «traditio symboli»[16].

El sábado santo se hacía la «apertio aurium» (*De myst.*, 1, 3) o «epheta», rito en que el obispo tocaba las orejas y las narices del catecúmeno. Se desconoce si se usaba saliva u óleo y cuál era el significado preciso, ya que San Ambrosio no habla de ello ni ofrece una explicación suficiente del rito.

Los catecúmenos entraban en el bautisterio, donde eran ungidos con óleo —probablemente en todo el cuerpo, como en Oriente— y hacían una doble renuncia: al diablo *(diabolo)*, al mundo en sentido joánico *(saeculo)* y a la lujuria *(voluptatibus)*.

El esquema bautismal ambrosiano es muy fragmentario, puesto que el santo obispo milanés habla a *neófitos*, no a catecúmenos.

B. San Agustín

San Agustín es mucho más completo. Siguiendo su *De catequezandis rudibus* y varios de sus sermones, podemos reconstruir el rito bautismal y la preparación remota y próxima del mismo.

a) Preparación remota

La preparación remota incluía la inscripción, la signación, los exorcismos, la imposición de manos y la imposición de la sal.

La inscripción. El catequista, diácono o presbítero, se cerciora de la rectitud de intención del candidato[17]. En caso positivo es inscrito como catecúmeno.

La signación. San Agustín, que habla frecuentemente de esta señal y la llama «sacramentum crucis»[18], relaciona este signo con la Eucaristía y el Bautismo («Habes Christum perfidem, signum, baptismum, altaris cibum y potum»: *In Joan.* 50, 32). El simbolismo del rito es claro: la cruz es el nuevo distintivo del cristiano.

Exorcismo e imposición de manos. El primer exorcismo es la exuflación. El rito se realiza, incluso con los niños, «para que sean librados del poder de Satanás y situados en el reino del Salvador y de Dios»[19]. Los exorcismos se repiten con frecuencia en los adultos y niños.

La imposición de las manos incluye también alguna santificación[20].

Imposición de la sal. Algunos creen que se trata de pan con sal y sería "pan de exorcismo". Otros apuntan hacia el rito que prevaleció posteriormente, es decir, a unos granos de sal. San Agustín lo relaciona con la Eucaristía, por lo que vendría a ser un anticipo de la misma. Quizás signifique también que en adelante el catecúmeno debe impregnarse de la sabiduría de Dios, que da el verdadero sabor a la vida y preserva de la corrupción del pecado[21].

b) Preparación próxima

La preparación próxima incluía: a) los exorcismos, b) las *traditiones* del Símbolo y del Padre Nuestro y c) los últimos

ritos prebautismales. A ello se añadía la formación que recibían los *competentes*, que, sin ser tan extensa como en la época áurea del catecumenado, era bastante profunda.

Instrucción doctrinal. En tiempos de San Agustín el catecumenado no parece que dure más de dos años, salvo en los casos especiales. Durante ese tiempo los catecúmenos recibían una cierta instrucción doctrinal; ésta se intensificaba en la cuaresma, tiempo de estricta preparación al Bautismo que se recibiría en la próxima Pascua. La instrucción tenía lugar tanto en las celebraciones litúrgicas como fuera de ellas.

La catequesis versaba sobre el Símbolo[22], el Bautismo y la ley moral, estando muy fundamentada en la Sagrada Escritura. En el *De catechizandis rudibus* insiste San Agustín en la necesidad de emplear un buen método catequético y traza las líneas maestras del mismo, las cuales siguen siendo fundamentalmente válidas aún hoy día.

Los exorcismos. En el *Sermo 216*[23] habla San Agustín de los exorcismos que se hacían sobre los catecúmenos, para expulsar la acción diabólica. Se realizan de distinta forma: imponiendo las manos, por exuflación (signo despreciativo) y por inhalación (signo interiorizativo).

La traditio symboli. San Agustín tiene cinco sermones sobre la *fe* (212, 213, 214, 215 y el *Sermo de symbolo ad cathecumenos)*[24]; los cinco fueron pronunciados para ayudar a los catecúmenos a entender y aprender el Símbolo.

Sin embargo, San Agustín dice pocas cosas sobre el *rito* de la *traditio symboli:* se oye, no se escribe (*Sermo* 214), a no ser en el corazón (*Sermo* 212); en un momento determinado, previa una alocución, se recita *ex integro, sin ninguna interrupción (Sermo* 214).

La traditio orationis dominicae. Las tres primeras peticiones de la oración dominical las refiere San Agustín a la vida eterna, y las otras cuatro, a la vida presente. Con todo, unas y otras son necesarias para conseguir la vida eterna[25].

Sobre el día en que tenían lugar la *traditio* y *redditio* del Símbolo y de la oración dominical no hay nada cierto, aunque es probable que el sábado anterior al domingo *Laetare* tuviera lugar la *traditio* y a los ocho días la *redditio*[26].

Las renuncias. La renuncia al «diabolo, pompis et ange-

lis eius» (*Sermo* 215, 1), tenía lugar, probablemente, antes de entrar en el bautisterio, siendo el último rito prebautismal. San Agustín no menciona expresamente la «apertio aurium», aunque tiene algunas alusiones al rito[27].

El significado del rito es claro, si bien hay que precisar que *pompa* no sólo se refiere, como en Tertuliano, a los espectáculos paganos (bien se trate del culto a los demonios o al esplendor del teatro y del circo), sino también a los deseos de la carne y de los ojos, y a la soberbia de la vida (*Sermo* 3, 1).

C. La reflexión teológica

Por influjo de los Padres de Oriente y de Occidente, la reflexión teológica alcanza un fuerte desarrollo. Sus líneas fundamentales giran en torno a estas tres cuestiones: a) la tipología bautismal, b) la eficacia sacramental del Bautismo y c) su dimensión cristológica y eclesiológica.

La *tipología bautismal* se caracteriza porque explica el Bautismo desde tres perspectivas: su *anuncio* (ciclo del Génesis: Adán, el Paraíso, las aguas de la creación, el diluvio, etc., y ciclo del Éxodo: Moisés, liberación de Egipto, paso del Mar Rojo etc.), su *realización en Cristo* (el bautismo en el Jordán, nuevo Adán, nueva y definitiva Pascua) y la *praxis eclesial* (el agua es verdaderamente salvadora, pues comunica la salvación del misterio pascual).

Gracias a la reflexión de San Agustín, la cuestión de la *eficacia sacramental del Bautismo* queda esclarecida en un punto transcendental: aunque el Bautismo presupone la fe del sujeto adulto, la *fe bautismal* no es causada ni por el sujeto ni por las disposiciones subjetivas del ministro. En el caso de los niños, éstos son bautizados *en la fe de la Iglesia,* que actúa como madre que acoge y engendra nuevos hijos.

En cuanto a las *dimensiones cristológica y eclesiológica,* el Bautismo aparece como un *acto de Cristo* («cuando alguien bautiza es Cristo quien bautiza», dice San Agustín) y como un sacramento que *hace la* Iglesia y, a la vez, *hace a* la Iglesia: la Iglesia, engendrando nuevos hijos, se recrea a sí misma.

4. El catecumenado como institución ritual

A. Siglos V in fine-VII

Durante el siglo VI tienen lugar dos hechos importantes para la iniciación cristiana: la *ruptura de su unidad* —al desgajarse con mucha frecuencia la Confirmación del Bautismo— y la desaparición del catecumenado como *institución de larga duración.* Ambos hechos están en íntima conexión con el Bautismo, dando lugar, de una parte, a que en las comunidades cristianas ubicadas fuera de las ciudades se confieran el Bautismo y la Confirmación separadamente; y, de otra, que, al ser mucho más numerosos los bautismos de niños que los de adultos, haya una mutación tan fuerte en la institución catecumenal, que ésta se reduzca fundamentalmente a una preparación *ritual* mediante exorcismos y escrutinios.

Testigos de esta evolución son —por lo que se refiere a la Liturgia Romana— la carta del diácono Juan y, sobre todo, el sacramentario Gelasiano y el Ordo Romano XI.

a) La carta de Juan, diácono (c. 500)[28]

Según la carta del diácono Juan a su amigo Senaro, magistrado de Ravena, los *simples catecúmenos* pasan a ser *electi* con la *traditio symboli.* Los *electi* se someten a *tres* escrutinios —que Juan interpreta erróneamente como exámenes de fe y de doctrina religiosa, y no en sentido exorcístico—, que tienen lugar antes de Pascua; en el último se realiza la renuncia a Satanás, la *apertio aurium et narium* y la unción en el pecho. El rito de la *apertio* significa la apertura del catecúmeno a la fe *(aures)* y al buen olor de Cristo, en contraposición al mal olor que producen las «pompas diaboli» *(nares).* La unción del pecho, sede del corazón, simboliza el seguimiento *in corde,* es decir, fiel y decidido de Cristo.

b) El Gelasiano[29]

Según el libro primero del *Gelasiano,* donde se encuentran elementos de gran antigüedad, el catecumenado, que

ya no aparece como tiempo de prueba, gira en torno a tres momentos: la admisión, la preparación próxima y la renuncia a Satanás.

Como *ritos de admisión* el Gelasiano señala la inscripción del nombre, la signación, la imposición de la sal. Los *ritos de preparación* son: tres exorcismos, que se hacían en tres sesiones distintas, tres *traditiones: las de los Evangelios, del Símbolo y de la oración dominical. La renuncia a Satanás* tenía lugar el sábado santo por la mañana: los infantes hacen la *redditio* del Símbolo y del Padre Nuestro, hay imposición de manos, el rito del *epheta* y la renuncia.

c) El Ordo Romanus XI [30]

La evolución es tan rápida, que en la segunda mitad del siglo VI la preparación bautismal se centra *en los niños* y consiste en la disciplina de los *siete* escrutinios. El primero se realizaba el miércoles de la tercera semana de cuaresma y en él se hacía la inscripción del nombre, la signación, la imposición de la sal, la signación de padres y padrinos y acólito. El segundo era idéntico al anterior y se hacía el sábado de la tercera semana. El tercero, que tenía lugar durante la cuarta semana de cuaresma, añadía al primero las *traditiones* del Evangelio, Símbolo y Padre Nuestro, que se hacían después de las lecturas. Los escrutinios cuarto, quinto y sexto eran iguales que el primero y se realizaban durante la quinta semana de cuaresma (cuarto y quinto) y la semana inmediata a la Pascua. El séptimo tenía lugar el sábado santo por la mañana y en él se realizaban la *apertio aurium et narium* y otros ritos.

Como se advierte, los escrutinios segundo, cuarto, quinto y sexto son mera repetición; sólo el *primero, tercero* y *séptimo* —que son los tradicionales— presentan alguna evolución respecto al *Sacramentario Gelasiano.* El número septenario se ha elegido por el simbolismo de los siete dones del Espíritu Santo.

B. Siglos VIII-IX

El *Sacramentario Gregoriano*[31] que el Papa Adriano envió a Carlomagno hacia el 790, presenta una estructura muy

simplificada, hasta el punto de que del antiguo tercer escrutinio han desaparecido las *traditiones* del Símbolo y del Padre Nuestro, conservándose la de los Evangelios, porque no exige respuesta.

Al final de este período, aunque existen los términos *catecúmeno* y *competente* en los ritos, ya no indican diversos estadios y nada impide pensar que los ritos eran continuos, a poder ser dentro de la Vigilia Pascual. El esquema es el siguiente: (catecumenado) nombre, exuflación, exorcismo, imposición de la sal; (competentado) entregas del evangelio, Símbolo, oración dominical y exorcismos; (ritos bautismales) *epheta*, unción en el pecho y en la espalda, renuncias, preguntas sobre la fe y ablución bautismal; y (conclusión) unción con el crisma, imposición del vestido blanco, los otros dos sacramentos de la iniciación.

C. Siglos X-XVI

En el siglo X, el Pontifical Romano-Germánico —escrito en Maguncia hacia el 950— incluye el *Ordo XI* con algunas añadiduras. Ha sido editado por Andrieu[32] con el nombre de *Ordo L*. Aunque esto podría hacer pensar que en este siglo se reinstaura la praxis de los siete escrutinios, no ocurre así, pues se trata de un *Ordo* que no estuvo vigente ni en Roma ni en otras iglesias.

Martène[33] ha editado varios *ordines* (los IX.X.XI.XII) del siglo X, en los cuales los escrutinios ya han desaparecido; incluso el IX atestigua que todo se realiza en una *única sesión*.

En el siglo XI se generaliza la praxis del bautismo de los *neonatos*, originándose nuevas mutaciones en los ritos de la iniciación cristiana. De los ritos antiguos se conservan la mayor parte, aunque reducidos a una sola sesión; y se incorporan otros elementos nuevos, vg. la entrega del cirio, que había nacido en el siglo X. El cambio más importante radica en la separación habitual de la Confirmación y el Bautismo, puesto que, al ser éste *quam primum*, hacía imposible la presencia del obispo; y también de la Eucaristía, pues la nueva mentalidad exigía el uso de razón para recibirla.

De esos cambios —contracciones, extensiones y separa-

ciones— es testigo el *Ordo ad cathecumenum faciendum* del Pontifical de la Curia del siglo XIII[34]. El Pontifical de la Curia del siglo XIV une ya el rito del catecumenado al Bautismo mismo.

El año 1523 Castellani publicó el *Sacerdotale Romanum*. En él incluyó dos *ordines* bautismales: uno más breve y otro más largo, compuestos a base del Pontifical de la Curia[35].

Cuando en 1584 Santori publicó el *Rituale Sacramentorum*, designó como *Ordo baptismi parvolurum* al *ordo breve* de Castellani y *Ordo baptismi adultorum* al más largo[36].

La edición oficial del *Rituale Romanum*, promovida por Paulo V en 1614[37], incluye un *Ordo baptismi parvulorum* casi idéntico al de Santori. Dicho *ordo* ha venido usándose hasta fechas muy recientes y, como ha podido verse, es una mera adaptación *ritual* de los ritos del antiguo catecumenado y del rito bautismal de adultos. Este hecho es el que ha motivado la *creación* en nuestros días de un ritual *verdaderamente* adaptado a los niños.

II. EL RITUAL BAUTISMAL DEL VATICANO II

1. El bautismo de niños, praxis inmemorial de la Iglesia

Aunque en los últimos decenios no han faltado teólogos, liturgistas y pastorialistas partidarios de la supresión, más o menos radical, del bautismo de niños, la Iglesia no ha renunciado a la costumbre multisecular de conceder el Bautismo a quienes son incapaces de recibirlo conscientemente por razones de edad. Más aún, ha decretado, en una ocasión tan solemne como la del Concilio Ecuménico Vaticano II, la creación de un ritual verdaderamente adaptado a la condición de los niños neonatos o incapaces de pedir por sí mismos el Bautismo (SC, 67). De este modo ha continuado una praxis que, iniciada en los tiempos apostólicos, ha sido vivida ininterrumpidamente tanto en Oriente como en Occidente. Veamos, en primer lugar, la praxis eclesial tal y como aparece en la Sagrada Escritura y en la Tradición.

A) El bautismo de los niños en el Nuevo Testamento

La *exégesis* neotestamentaria no aporta ningún elemento definitivo sobre el bautismo de niños. Sin embargo, es *muy verosimil* que los textos relativos al bautismo de familias enteras (Act. 10, 2; 10, 24-44; 16, 15; 16, 31; 18, 8; 1 Cor. 1, 16), se refieran no sólo a los adultos sino que también incluyan niños. Asimismo, parece que la perícopa sinóptica «dejad que los niños se acerquen a Mí» (Mt. 19, 13-15; Mc. 10, 13-16; Lc. 18, 15-17), fue incluida como respuesta a quienes ya entonces discutían la validez de la práctica que comenzaba a nacer[38]. Incluso el texto paulino de 1 Cor. 7, 14 puede significar que los hijos que nacen en una familia cristiana son candidatos al Bautismo, pues participan de su santidad.

Pero si la exégesis no dirime la cuestión, sí lo hace la *teología bíblica*[39]. En efecto, dado que el nacimiento de un niño es un *signo de que Dios quiere santificarlo y agregarlo a la Iglesia,* ese mismo nacimiento se convierte en una exigencia de conferirle, para que con la «circuncisión cristiana» esa creatura sea agregada al nuevo Pueblo de Dios. Por otra parte, como el Bautismo es una *regeneración* o *nueva creación* no parece que pueda limitarse a una edad concreta, sino que ha de hacerse extensiva a todas las edades que comprende la vida humana, incluida también la niñez. Además, como el Bautismo es *liberación del mundo,* no puede impedirse que los niños sean liberados. La praxis de la Iglesia, como enseguida veremos, hizo esta interpretación del dato neotestamentario, considerando como perteneciente a la *lógica bíblica* la colación del bautismo a los niños.

Por lo demás hay que advertir que en el Nuevo Testamento no existen dos prácticas: conferir o denegar el Bautismo a los niños según las circunstancias, ni hay casos en los que los pastores de la Iglesia inviten a las familias a preparar a sus hijos al Bautismo, como sería previsible en el caso de que éstos no estuvieran bautizados. Muy pronto, por lo demás, la praxis de bautizar a los niños es considerada, en Oriente y Occidente, como de tradición inmemorial, no faltando autores que ven en ella una «tradición recibida de los Apóstoles»[40].

B) La patrística

San Ireneo afirma expresamente que Cristo vino a salvar «a todos los que renacen en Dios por su medio (el Bautismo): lactantes y niños, adolescentes y personas mayores»[41]. *La Tradición Apostólica* —que contiene el ritual más antiguo conocido— hace esta indicación: «(Quienes se bauticen) se despojarán previamente del vestido, y se bautizarán *los niños* en primer lugar. Los que puedan hablar por sí mismos, lo harán; si algunos no pueden, lo harán por ellos sus padres o alguno de la familia»[42].

San Cipriano, contestando a Fido, que dudaba si habría que bautizar inmediatamente o al octavo día, sigue lo establecido en el sínodo de Cartago del 251, según el cual ha de hacerse *cuanto antes,* para quitar el pecado original[43]. *Orígenes* sostiene que «la iglesia ha recibido de los Apóstoles la tradición de bautizar a los niños»[44]. *Tertuliano* es la única voz discordante en los cuatro primeros siglos; pero su tesis de que los niños «se hagan cristianos cuando sean capaces de reconocer a Cristo»[45], además de probar que era praxis habitual bautizar a los niños, no fue aceptada ni en África ni en otras iglesias.

En el siglo IV se implanta en algunos lugares la costumbre de retrasar el Bautismo. Contra ella reaccionaron todos los Padres, excepto San Gregorio Nacianceno[46]. San Agustín, por ejemplo, afirma que el bautismo de los niños es *consuetudo matris Ecclesiae*[47]. La praxis de retrasar el Bautismo no fue universal, como lo demuestran las *Constituciones* que se inspiran en la *Tradición Apostólica,* en las que el bautismo de los recién nacidos se presenta como uso común[48].

San Agustín, con quien el tema llega a un altísimo grado de esclarecimiento doctrinal, hace tres grandes afirmaciones: a) el bautismo de los niños es un hecho universalmente practicado; b) es de tradición apostólica; y c) es una praxis que, por estar bien fundamentada, hay que mantener[49]. En su controversia con los pelagianos justifica la costumbre eclesial, recurriendo a la fe vicaria, en perfecta coherencia con el Nuevo Testamento, donde muchos milagros son realizados gracias a ella[50]. Según el obispo de Hipona, lo definitivo *no es la fe de los padres, padrinos o ministro* sino la

fe de la Iglesia y el poder de Cristo: la fe de la Iglesia como disposición y el poder de la Pasión de Cristo como causa de salvación.

C) *Concilios y papas*

Los concilios y los papas han recordado con frecuencia a los padres cristianos el deber de bautizar a sus hijos. Así, en la controversia pelagiana se ratificó la costumbre de bautizar a los niños (igual que a los adultos) «para la remisión de los pecados», confirmando a la vez la fe en la existencia del pecado original. En este sentido intervinieron los papas Siricio e Inocencio I[51] y el Concilio de Cartago del año 418, que condenó «a los que niegan que se debe bautizar a los niños recién salidos del seno materno» y afirmó que «en virtud de la regla de la fe» de la Iglesia católica sobre el pecado original «también los más pequeños, que todavía no han podido cometer personalmente ningún pecado, son verdaderamente bautizados para la remisión de los pecados, a fin de que por la regeneración sea purificado en ellos lo que han recibido por la generación»[52].

El Sínodo de Wesses, del 690, señaló que el bautismo de los niños debía celebrarse «antes de los 30 días»[53]. El concilio de Florencia condenó la actitud de quienes diferían el bautismo de los niños y afirmó que había que bautizarles *cuanto antes* [54]. Trento repitió la doctrina del sínodo de Cartago, declaró que nadie puede ser justificado sin el baño del nuevo nacimiento o el deseo de recibirlo[55] y condenó el error de los anabaptistas, que sostenían que era más saludable «omitir el bautismo (de los niños) que admitirlos sin un acto de fe personal, en la sola fe de la Iglesia»[56]. Los sínodos y concilios regionales o nacionales postridentinos enseñaron con firmeza la necesidad de bautizar a los niños. Los modernistas, que sostenían que el bautismo de niños no fue práctica originaria de la Iglesia sino evolución histórica disciplinar, fueron condenados.

En fechas más recientes, Pío XII afirmó que «en la presente economía no hay otro medio de esta vida (de la gracia) para el niño que no tiene todavía uso de razón. Y, sin embargo, el estado de gracia en el momento de la muerte es ab-

solutamente necesario para la salvación»[57]. Pablo VI, en el Credo del Pueblo de Dios, insistió en que «el Bautismo se debe administrar también a los niños»[58]. Años más tarde, en una ocasión menos solemne, concretó que debía hacerse «inmediatamente»[59]. El Concilio Vaticano II ha confirmado toda esta doctrina al pedir[60] que se revisase el ritual vigente, adaptándolo realmente a la condición de los niños; ritual que la Iglesia ha realizado posteriormente[61], insertando en sus *prenotandos* la siguiente doctrina: «la Iglesia, que recibió la misión de evangelizar y bautizar, bautizó ya desde los primeros siglos, no solamente a los adultos, sino también a los niños. En aquellas palabras del Señor "el que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios" siempre entendió la Iglesia que no había de privar del Bautismo a los niños»[62]. En nuestros días, la Congregación para la doctrina de la Fe, al ocuparse específicamente del bautismo de los niños, ha ratificado la doctrina secular de la Iglesia[63], y rechazado ciertas objeciones según las cuales el bautismo de los niños se opondría a la dinámica neotestamentaria[64], no concordaría con la dinámica de la salvación[65], atentaría contra la libertad del niño[66], estaría en contradicción con la nueva sociedad, pluralista y secularizada[67] y sería expresión de una pastoral carente de espíritu misionero[68]. Para avalar su postura recurre a la praxis secular de la Iglesia[69]; a la condición de la persona humana, que existe mucho antes de que sea capaz de manifestarlo con actos conscientes y libres[70]; al plan de Dios sobre la familia, en la cual el niño no sólo nace sino que recibe los valores y la salvaguarda de sus derechos[71]; al carácter indicativo, no normativo, de los datos sociológicos[72] y a la «necesidad del sacramento, que mantiene todo su valor y urgencia, sobre todo cuando se trata de asegurar a un niño el bien infinito de la vida eterna»[73]. El nuevo Código de Derecho Canónico contiene la misma doctrina (CIC. cc. 864-867).

2. La realidad teológica del Bautismo

Como apoyatura y complemento de cuanto acabamos de afirmar, añadamos algunos rasgos teológicos fundamen-

tales del Bautismo. Entre otros, cabe señalar estos cuatro: el Bautismo como sacramento de la regeneración, como incorporación a la Iglesia, como actualización del misterio pascual y como sacramento de la fe.

Como *sacramento de regeneración*, el Bautismo incorpora a la obra realizada por Cristo, comunicando a los hombres una nueva vida: la vida divina. Gracias a ella, los regenerados vuelven a entrar en el círculo del amor divino, convirtiéndose en templos donde habita la Trinidad, en hijos adoptivos de Dios, en hermanos de Cristo y en cohermanos entre sí. El Bautismo es, según esto, el sacramento del *ser* cristiano y el *fundamento* de las grandes realidades cristianas: la participación en el misterio y misión de Jesucristo (sacerdocio común), la vocación universal a la santidad y al apostolado, la destinación a la gloria, la igualdad radical de todos los bautizados y la espiritualidad de filiación divina. Los ritos bautismales proclaman estas verdades en la bendición del agua y en la invocación trinitaria de la fórmula bautismal, gracias a la cual los marcados con su nombre quedan consagrados y entran en comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Sacramento de incorporación a la Iglesia. Toda la tradición ha visto en el Bautismo el rito que incorpora a la Iglesia, al igual que la circuncisión incorporaba al antiguo Israel. Algunos Padres incluso han descrito a la Iglesia como el seno fecundo donde Cristo no cesa de engendrar nuevos cristianos. Según esto, Bautismo e Iglesia están tan radicalmente interrelacionados que sin Bautismo no existiría la Iglesia y sin la Iglesia no existiría el Bautismo. El Bautismo construye la Iglesia y hace que el Dios Trino reúna a los hijos dispersos en un solo Cuerpo, bajo la acción de un solo Espíritu, haciendo de todos ellos «linaje escogido, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo de su propiedad» (1 Ped. 2, 9). Al mismo tiempo, el Bautismo hace *concorpóreos* a todos los miembros, en una indisoluble unidad entre sí y con Cristo. Por eso, en la comunidad rige a los bautizados la ley del amor y de la corresponsabilidad, y la ley de la universalidad misionera, pues todos los hombres están llamados, de hecho, a ser miembros de la comunidad mesiánica.

Por este motivo, el Bautismo fue considerado en los orí-

genes como acontecimiento que concernía a toda la Iglesia. Así aparece en la *Didaché,* San Justino y los Santos Padres. Actualmente el rito de acogida, la oración de los fieles y la presencia y participación de los padres, padrinos, comunidad cristiana y ministro manifiestan esta realidad.

Sacramento del misterio pascual. La muerte y resurrección de Cristo son el momento culminante de la historia de la salvación, hasta el extremo de ser ellas quienes dan sentido al tiempo salvífico y a todos los signos de la salvación, a los profetas que la anunciaron y a los sacramentos que la actualizan. En virtud de la inclusión de la humanidad entera en el nuevo Adán, todos los hombres han sido bautizados objetivamente por Cristo en la Cruz, por lo que el acto bautismal por excelencia ya ha sido realizado.

En el misterio pascual, por tanto, se operó *objetivamente* la salvación universal. Esta historia de amor se actualiza para el catecúmeno en el rito bautismal, donde muere y resucita místicamente y realmente con Cristo. Según la teología paulina de la consepultura y consurrección con Cristo, que se opera en el Bautismo, éste es el sacramento que hace presente de modo ininterrumpido los misterios de la muerte y resurrección de Cristo. El catecúmeno pasa, pues, de la muerte a la vida, y ese paso lo realiza *en* y *por* Cristo.

El carácter pascual del Bautismo lo entendían muy bien los catecúmenos primitivos, cuando eran inmersos en las aguas bautismales en la noche pascual. En el rito actual puede percibirse esta realidad, cuando se celebra el Bautismo en la Vigilia Pascual y el domingo, pascua hebdomadaria del cristiano.

Sacramento de fe. Los datos neotestamentarios y la praxis eclesial atestiguan que el Bautismo *presupone* en el adulto, además de la conversión, la fe en Cristo muerto y resucitado. Pero el Bautismo no sólo presupone la fe, sino que la *confiere, alimenta, robustece* y *manifiesta.*

El rito actual del bautismo de niños explicita esta realidad a lo largo de toda la celebración; concretamente aparece en la profesión de fe que hacen padres y padrinos y en la liturgia de la Palabra. La misma preparación bautismal pretende suscitar o potenciar la fe de los padres, padrinos y comunidad cristiana.

3. El «Ordo baptismi parvulorum»

A) Postulados del Vaticano II

El rito bautismal de párvulos que se usaba al iniciarse el concilio Vaticano II era el resultado de una *acomodación ritual* del bautismo de adultos. Eso explica que en una sola sesión se realizaran todos los ritos del largo itinerario catecumenal, que se recorrían en distintas etapas. Todavía se percibía ese vestigio en los ritos que se realizaban a la puerta de la iglesia, antes de entrar en el bautisterio y en el bautisterio. De ahí surgía la prolijidad y repetición de ciertos ritos y la inadecuación de otros. Se trataba, en suma, de un rito que no tenía en cuenta la condición *real* del neonato ni la responsabilidad, dentro del mismo rito, de los padres.

Esta situación fue teóricamente resuelta por la *Sacrosanctum Concilium,* que estableció revisar el «rito del bautismo de niños, adaptándolo *realmente* a su condición y poniendo más de relieve en el mismo rito la participación y obligaciones de padres y padrinos». Era la primera vez en la historia de la Iglesia en que se pedía un rito específicamente concebido para los niños.

B) El Ritual actual: visión de conjunto

Los postulados conciliares se realizaron con la promulgación del *«Ordo baptismi parvulorum»*[74], cuyo contenido material es el siguiente: 1) Introducción general sobre la iniciación cristiana; 2) introducción sobre el bautismo de niños; 3) seis *ordines* bautismales para los supuestos de bautismo para varios niños; bautismo para un solo niño; bautismo para un gran *número* de niños; bautismo administrado por los catequistas; bautismo para el caso de peligro o inminencia de muerte sin sacerdote o diácono; y ritos para introducir en la iglesia al párvulo ya bautizado; 4) textos varios de lecturas bíblicas del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, salmos responsoriales, oración de los fieles, fórmulas de exorcismo, bendición del agua y aclamaciones, himnos y troparios, y fórmulas finales de bendición.

La *estructura* del *ordo paradigmático,* es decir, el *Ordo baptismi pro pluribus parvulis* —substancialmente idéntico

al de un solo niño— consta de cuatro partes: ritos introductorios, liturgia de la Palabra, liturgia propiamente sacramental y ritos conclusivos. He aquí una visión de conjunto:

—Ritos introductorios:
Diálogo inicial.
Inquisición a los padres y padrinos.
Acogida y signación.

—Liturgia de la Palabra:
Lecturas
Salmo responsorial
Homilía
Oración en silencio
Oración de los fieles
Exorcismo
Unción

—Liturgia sacramental:
Bendición del agua
Renuncias
Profesión de fe
Petición del bautismo
Ablución más fórmula
Crismación
Vestición
Entrega del cirio
Efetá (libre)

—Ritos conclusivos:
Padre Nuestro.
Bendiciones varias
Cántico de acción de gracias
Presentación a la Santísima Virgen (donde haya esta costumbre)

C) El rito actual: significado

a) Rito de acogida

Como indicada el mismo nombre, la primera parte del rito tiene por *finalidad* crear un ambiente propicio para la

celebración y acoger a los padres, padrinos y catecúmeno. Es conveniente que la comunidad cristiana cante un salmo o himno apropiado mientras el ministro se dirige al bautisterio. El ministro, por su parte, se reviste de alba y estola blancas e incluso con capa pluvial de color festivo; saluda a los presentes, especialmente a los padres y padrinos, recordándoles la alegría con que han acogido la nueva creatura como don de Dios y el nuevo nacimiento que se realizará con el Bautismo.

Los *destinatarios* de este rito son, sobre todo, los padres y padrinos. A los primeros se les inquiere, además del nombre que han elegido para su hijo, sobre la obligación que van a contraer respecto a la educación de la fe del bautizando para que llegue a ser verdadero discípulo de Cristo. A los padrinos se les pregunta si están dispuestos a colaborar en esta tarea con los padres.

Seguidamente, el ministro, en nombre de toda la Iglesia, acoge al niño como candidato al Bautismo, signándole en la frente e invitando a realizar el mismo signo a padres y padrinos.

En el rito de acogida cada uno ocupa el debido lugar: la *Iglesia* (representada sobre todo por el ministro), en cuya fe se bautizará al niño; *los padres*, a quienes se recuerda su condición de educadores natos de la fe de su hijo; y *los padrinos*, que son considerados como auxiliares de los padres.

La signación es el único rito de esta parte. Aunque recuerda la primitiva signación del catecúmeno, aquí simboliza la acogida de la Iglesia, que demuestra su amor materno marcando al niño con la Cruz de su Señor. El gesto, tradicional, está renovado en su significado y ejecución. Como indican las palabras que lo acompañan, expresa la alegría de la Iglesia que lo acoge y quiere ser gesto compartido por los padres y padrinos. Se ha elegido este gesto porque expresa muy bien el sentido de la iniciación cristiana, que, desde el principio de los ritos bautismales hasta la Eucaristía, sólo pretende la plena configuración con Cristo. El «sello» cristiano (carácter), que confieren el Bautismo y la Confirmación, están preludiados en la signación de acogida.

b) Liturgia de la Palabra

La liturgia de la Palabra es una novedad, aunque en algunas liturgias antiguas existía de alguna manera. Se ha tenido en cuenta este doble criterio: *enriquecer* la segunda parte del rito, que habría quedado excesivamente pobre con la separación del Símbolo, Padre Nuestro y renuncias; y aceptar los argumentos *teológico-pastorales* que postulan un rito en el que se suscite o potencie la fe de los padres, padrinos y comunidad cristiana que celebran un sacramento de fe. Esta parte hace que el Bautismo aparezca como sacramento de fe.

La estructura es la clásica de una celebración de la palabra; de ahí que nunca deban faltar las lecturas, la homilía y la oración de los fieles y, en este caso, el exorcismo. El ritual prevé una oración en silencio después de la homilía. Era conveniente incluir este elemento para acompañar el despertar de la fe, pues el Bautismo como sacramento es una acción en la que Dios, a través del ministro, salva y santifica. La oración ha de servir para que toda la comunidad cristiana acoja esta acción divina y renueve sus prerrogativas: trascendencia, gratuidad y soberana libertad.

a') Las lecturas

Las lecturas, junto con la homilía que las comenta y concreta en un hoy y en un ahora, suscitan la fe de todos los participantes. El ritual ofrece un número bastante elevado de lecturas: cuatro del Antiguo Testamento, seis de las cartas y catorce evangélicas, ocho de las cuales están tomadas del evangelio de San Juan. En ellas aparecen los grandes temas bautismales: la regeneración, la liberación, el nacimiento por el agua y el Espíritu, la consepultura y conresurrección con Cristo, la incorporación al Pueblo de la nueva Alianza, la necesidad y efectos del Bautismo, etc.

Según los temas desarrollados, se pueden reunir en cinco grupos: el agua, fuente de vida; el bautismo de Cristo; el mandato del Señor; el Bautismo cristiano y sus efectos; y Cristo y los niños [75].

El criterio del ministro, al seleccionar los textos y comentarlos en la homilía, debe ser éste: acomodarse a las necesi-

dades de los presentes y no a sus propios gustos. La homilía, que ha de ser breve, debería ir seguida del silencio meditativo, pues una fe interiormente asimilada es la mejor forma de participar fructuosamente en el Bautismo.

b') La oración de los fieles

La oración bautismal de los fieles tiene la misma estructura que la oración universal restaurada por el Vaticano II. además de las peticiones consignadas en el ritual, se pueden introducir las que sugieran las lecturas, las necesidades de los familiares y las gracias del sacramento. El rico formulario adicional puede prestar una buena ayuda.

La oración de los fieles termina con una especial vivacidad y ritmo: la invocación a la Santísima Virgen, a San José, al Bautista, a los Apóstoles, y santos patronos de los niños y de la parroquia o iglesia local.

c') El exorcismo

La liturgia de la Palabra, tensa y densa a pesar de su brevedad, concluye con una oración de exorcismo seguida de la unción catecumenal. En contra de la opinión de quienes postulaban la desaparición total de los exorcismos, ha prevalecido el buen criterio de conservar alguno, pues expresan admirablemente la primacía de Dios en el combate contra Satán (elemento muy importante de la mentalidad cristiana), y responden al hecho del pecado original, que afecta también al niño. Se ha abreviado y modificado el formulario, sustituyendo las frases de insulto al demonio por una fórmula deprecativa, en la que se pide a Dios que libere al catecúmeno del poder del maligno. También se ha evitado la imprecación a Satanás, para obviar la impresión de que la Iglesia trata a los niños como a los posesos del Evangelio; pero sin soslayar la realidad de que todo hombre es prisionero del poder de las tinieblas antes de su inserción en Cristo, incorporando al exorcismo la idea de *redención.*

El exorcismo muestra a los creyentes la situación presente y futura del niño que, introduciéndose ahora en el reino de Cristo, tendrá que luchar continuamente contra el demonio para permanecer siempre fiel.

d') La unción catecumenal

En este contexto, la unción —que se hace en el pecho— de los catecúmenos cobra todo su sentido. *El exorcismo* da cuenta de la existencia del mal y de la lucha como condición de la existencia humana. *La unción* en el pecho con su valor simbólico, viene a aportar el remedio con la fuerza de Cristo. El *exorcismo* pide que los niños, librados del pecado, se conviertan en templos de Dios; *la unción* en el pecho viene como a consagrar estas moradas de Dios. De ahí la conveniencia de conservarla, aunque las Conferencias Episcopales puedan sustituirla por la imposición de manos.

c) La liturgia propiamente sacramental

La liturgia de la Palabra se celebra en el lugar más adecuado para la *audición* de las lecturas, homilía y oración de los fieles y la *visión* de los ministros y de los ritos que realizan. La liturgia propiamente sacramental, en cambio, postula que se celebre en el bautisterio[76], puesto que el Bautismo es un rito de agua. Con todo, si el bautisterio no reúne las debidas condiciones, puede celebrarse el Bautismo en otro lugar más apto de la Iglesia.

La celebración del Bautismo en el presbiterio rompe la simbología bautismal, puesto que el Bautismo, aunque está íntimamente ligado con la Eucaristía, es requisito previo para recibirla. Además, no parece adecuado celebrar en el mismo lugar dos sacramentos tan distintos. Lo más indicado es realizar las debidas reformas o construir otros nuevos que sirvan a la sensibilidad que exige el nuevo ritual.

La liturgia de esta parte entronca con los ritos bautismales de la época áurea del catecumenado, aunque han sido resumidos y adaptados. Veamos el contenido de cada una de sus partes.

a') La bendición de la fuente

Aunque al principio no se bendecía el agua, muy pronto la elaboración teológico-litúrgica, espoleada por la simbología bíblica, cristalizó en una invocación a Dios para que —como dice San Cipriano— las aguas quedaran purificadas

de toda influencia demoníaca y, con la virtud del Espíritu Santo, tuvieran el poder de santificar a los bautizados. Tertuliano es el primer testigo de esta praxis[77] y la fórmula de que habla tiene carácter epiclético.

Por su estilo y temática la bendición actual es una oración epiclética. El ritual presenta tres modelos. El primero, idéntico al de la Vigilia Pascual y que está formado a base de elementos tradicionales, concede el lugar privilegiado a la economía bíblica del agua, resaltando su poder salvador y santificador. Las otras dos, más simples y más sobrias, asocian las aclamaciones o respuestas de la comunidad a la bendición realizada por el ministro. Pastoralmente, la primera supone una cierta iniciación bíblica; las otras dos posibilitan más la participación, pero exigen una sincronía perfecta entre celebrante y fieles.

Gracias al carácter epiclético, en la bendición de la fuente «el Espíritu sobreviene del cielo, se detiene sobre las aguas, las santifica con su presencia y éstas se impregnan del poder santificador»[78]. La consagración da al agua una verdadera eficacia espiritual: por ella el espíritu queda lavado y el cuerpo purificado, mientras que los baños paganos son inoperantes.

El carácter epiclético se ha conservado en todas las Iglesias y los Padres insistieron en la necesidad de que así fuera. En Occidente las fórmulas primitivas debieron compilarse según el esquema epiclético-exorcístico. La antigua fórmula romana se encuentra en el Gelasiano y es sustancialmente idéntica a la que contenía el ritual postridentino.

Cuando se generalizó el bautismo de los neonatos, el agua de la Vigilia Pascual se usaba durante todo el año. Ahora el ritual introduce una doble praxis: durante la cincuentena pascual —que es considerada como una unidad indivisible— se usa el agua de la Noche de Pascua; fuera de ese tiempo, y como respuesta a lo que pedía la SC, n. 70, el agua se bendice en cada caso concreto.

b') Renuncias y profesión de fe

El rito de la renuncia a Satanás arranca de la época apostólica. San Justino y otros Padres antiguos ya aluden a él.

La frontal oposición al demonio y a todo lo relacionado con él y la lucha viva y cotidiana contra la idolatría, hacían sentir fuertemente su necesidad e importancia.

De la fraseología de los Padres para el acto de la renuncia parece deducirse que el rito tenía en "casi todas las iglesias" un formulario muy similar.

En África y en Egipto el candidato renunciaba al demonio, a sus pompas y a sus ángeles. La fórmula romana olvida la alusión a los ángeles (que son sus ministros). Al principio la fórmula era afirmativa; después del siglo IV, quizás por analogía con la profesión de fe, tomó forma interrogativa. En Oriente el acto de la renuncia revistió una forma dramática: el candidato, abjurando de Satanás, se volvía a Occidente, lugar de las tinieblas y, por tanto, del demonio, y soplaba tres veces contra él con los brazos extendidos en señal de amenaza; después, vuelto a Oriente, pronunciaba una frase de adhesión a Cristo, mientras tenía las manos y los ojos vueltos al cielo. La Liturgia Romana, muy sobria siempre, parece que nunca aceptó este dramatismo. La renuncia la hacía el catecúmeno; sólo más tarde, los padrinos en su nombre.

En el rito actual se ha efectuado un cambio muy importante, pues todos los formularios se refieren a los padres y padrinos. Este cambio pretende que los padres y padrinos recuerden su propio bautismo y atestigüen que se comprometen a educar en la fe al catecúmeno después del bautismo. La fórmula es siempre interrogativa y el contenido, aunque idéntico en lo sustancial, varía en cada formulario.

El acto de la renuncia va unido, como en la antigua tradición, a la profesión de fe. Esta unión confiere a ambos mayor relieve y sentido, al aparecer como el anverso y reverso de una única adhesión religiosa. Además, este rito, antitético y complementario, queda realzado al encontrarse situado entre la bendición del agua y la ablución bautismal, como ocurría en el cristianismo primitivo.

La orientación de la actual renuncia y profesión de fe no descalifica la praxis anterior, defendida, entre otros, por San Agustín y Santo Tomás, donde los padres respondían en nombre de sus hijos, en virtud de los lazos naturales y espi-

rituales que les unían. Ahora se ha querido resaltar lo que también afirmaba San Agustín: que los niños se bautizan en la fe de la Iglesia.

c') El rito de agua

El Bautismo cristiano nació en un ambiente en el que existían muchos ritos de agua; baste pensar, por ejemplo, en las abluciones de los judíos y en los bautismos de los prosélitos, de los medios de Qumrán y del Bautista. Sin embargo, no depende de ninguno de ellos y es absolutamente original.

En efecto, las *abluciones judías* de tipo religioso, cuya finalidad consistía en devolver a los miembros del Pueblo de Dios la «pureza» exigida por la Alianza, eran *autoabluciones*. En cuanto al *bautismo de los prosélitos* existe un doble hecho: eran también *autoabluciones* y los historiadores dudan objetivamente sobre su existencia y obligatoriedad en tiempo de Jesucristo. En el caso de *Qumrán* el bautismo era *reiterable* y acentuaba poco el carácter escatológico. El *bautismo de Juan* coincide con el cristiano en su irrepetibilidad y alteridad y en su sentido purificatorio y escatológico; pero difiere de él en muchos elementos esenciales: no agregaba al nuevo Pueblo de Dios; no se confería «en el nombre de Jesús»; no iba unido al don del Espíritu Santo, ni consagraba a la Trinidad; no realizaba una verdadera regeneración mediante la cual se participase de la vida divina y fuera borrado el pecado original. Por esto, aunque el Bautismo cristiano hunda sus raíces en el Antiguo Testamento, la Iglesia siempre lo ha considerado como una realidad original y con esa conciencia lo ha practicado desde sus orígenes.

El rito actual es muy simple y muy sobrio. El ritual prevé que pueda usarse indistintamente la inmersión o la infusión. El rito de *inmersión* resalta más el simbolismo *muerte-resurrección*. Con todo, la práctica pastoral no lo ha recibido y se ha inclinado por el de infusión. El Código vigente deja a las Conferencias Episcopales la determinación del rito que ha de usarse en su territorio (cc. 850 y 854). La Conferencia Episcopal Española ha determinado que se use el rito de infusión[79].

d') La fórmula sacramental

La fórmula «en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo» se encuentra en San Mateo[80], la *Didaché*[81], San Justino[82], Tertuliano[83], San Ireneo[84], San Agustín[85], etc., y en los libros litúrgicos posteriores. Las otras palabras «yo te bautizo» pertenecen a la tradición occidental, ya que en la oriental prevalece la fórmula «N. es bautizado». La praxis occidental pone más el acento en la acción de Cristo, que es quien bautiza a través del ministro[86].

e') Ritos complementarios

Una vez realizado el bautismo, tienen lugar una serie de ritos cuya finalidad es sensibilizar, a través de su simbolismo, los efectos presentes y escatológicos obrados por el Bautismo. Estos ritos no han sufrido retoques respecto al ritual anterior, a excepción del *efetá*, cuyo mantenimiento se deja a las Conferencias Episcopales. Sin embargo, el formulario se ha renovado y enriquecido.

a") La crismación

El caso más notorio es el de la crismación. Conservando la forma de la unción en la cabeza, subraya que el Bautismo agrega a la Iglesia y es una participación en el sacerdocio real de Cristo. Esta unción es antiquísima —Tertuliano ya habla de ella[87]— y hace referencia a la que en el Antiguo Testamento recibían los profetas y reyes, como prefiguración de la unción sacerdotal de Cristo. Al participar en ella, el bautizado se convierte en profeta, sacerdote y rey; es decir: en poseedor del sacerdocio común.

b") La vestición

La imposición al neófito de una vestidura blanca —que pastoralmente lleva consigo veracidad y dignidad— es signo de la nueva criatura que ha nacido en él, de su configuración con Cristo y de la dignidad del cristiano. También es un rito antiquísimo que debió aparecer en Oriente en el siglo IV y pasó después a Occidente. De hecho, en ese siglo aparece generalizado en Jerusalén, Milán, Verona, Antioquía e Hipo-

na. Según los Padres, simboliza también la incorruptibilidad del cuerpo: al igual que la Trasfiguración profetizó la Resurrección de Cristo, las vestiduras bautismales anuncian nuestra futura resurrección. Este rico simbolismo presupone y es a la vez una adecuada catequesis.

c") Entrega del cirio

Este rito es tardío en la liturgia romana, en la que entró a través del Pontifical de los Papas (siglo X), aunque tiene una clara relación con la abundancia de luces que, ya en el siglo IV, se encendían durante la Vigilia Pascual y que, según San Ambrosio, los neófitos llevaban en procesión al altar[88].

Durante la Edad Media la fórmula de entrega aludía a la escatología y a la fidelidad, y se refería al neófito. La fórmula actual tiene dos partes: la primera, dirigida al neófito, simboliza que el bautismo es una iluminación y que el neobautizado se convierte en testigo de la resurrección al recibir la luz del cirio pascual; la segunda se refiere a los padres y padrinos, a quienes se vuelve a recordar su responsabilidad en la maduración de la fe de su hijo. Hay también referencias escatológicas y de fidelidad.

d") *El efetá*

Este rito no es preceptivo, sino potestativo. Ahora tiene un sentido muy distinto del tradicional. Conservando parte del gesto externo —tocar con el pulgar los oídos y la boca del niño—, ha perdido su carácter exorcístico y simboliza la apertura que el neófito ha de tener a la Palabra de Dios y a sus exigencias, cuando alcance el uso de razón y pueda tomar decisiones personales.

d) Ritos conclusivos

El ritual prescribe realizar una procesión hacia el altar con los cirios encendidos, a no ser que el Bautismo haya tenido lugar en el presbiterio. Sigue la oración dominical y se concluye con unas bendiciones a los padres y presentes.

Si se cree oportuno, se entona un cántico que exprese la

alegría pascual y la acción de gracias, o el *Magnificat.* Y donde existe la costumbre de llevar a los niños a un altar de la Virgen, es conveniente conservarla y revalorizarla, simbolizando así el nexo indisoluble que existe entre la Madre y el Hijo en la obra redentora y el papel que corresponde a la Virgen desde el nacimiento hasta la muerte del cristiano.

D) Funciones y ministerios

La celebración del Bautismo según el nuevo ritual supone el reconocimiento y revalorización de las funciones y ministerios que corresponden a los ministros, padres, padrinos y comunidad cristiana. El Bautismo, en efecto, es una realidad eclesial que trasciende la acción del ministro y del sujeto y reclama la coparticipación y corresponsabilidad de la comunidad cristiana, como representación viva de la Iglesia.

a) La comunidad cristiana (RBE, nn. 11-13)

Según los testimonios de la *Didaché*[89], San Justino[90] y la *Tradición Apostólica*[91], la comunidad cristiana estaba ligada de algún modo al rito bautismal; más aún, según Tertuliano y los santos Padres, se sentía responsable de trasmitir la fe y cooperar a la conversión moral del catecúmeno. San Agustín insiste en que el Bautismo se confiere en la fe de la Iglesia[92].

Desde el punto de vista teológico, el ministerio de la Iglesia, que trasmite y alimenta la fe recibida de los Apóstoles, llama a los adultos a la fe y al Bautismo, y a los niños les bautiza en su fe, dándoles derecho a su amor y solicitud antes y después del Bautismo.

Según esto, la Iglesia universal, a través de la Iglesia local, ha de asegurar el Bautismo y la educación de la fe de los niños, y participar en el mismo rito no sólo por la presencia de los padres y padrinos, sino, a ser posible, por la de los familiares, amigos, vecinos y otros miembros de la comunidad local[93]. La *movilidad* y dispersión de las comunidades cristianas de hoy hacen más difícil resaltar la eclesialidad del Bautismo, pero es necesario superarlas.

b) Los padres (RBE, n. 15; CIC, cc. 851-2; 855; 867; 868)

La naturaleza de las cosas pide que, quienes han engendrado a sus hijos en el orden natural, procuren que la Iglesia los regenere en el orden sobrenatural; y que, una vez recibido el Bautismo, se responsabilicen de llevar a plenitud el don recibido. Por eso, la misión y ministerio de los padres son prioritarios y superiores a los de los padrinos. Todo esto conlleva una serie de consecuencias previas, concomitantes y subsiguientes al Bautismo.

Antes del Bautismo deben solicitar enseguida a la Iglesia, a través de la propia parroquia, como cosa ordinaria (c. 857-2.°), el Bautismo de su hijo y prepararse a una celebración consciente (c. 851-2º). Además, ofrecer una «esperanza fundada de que el niño va a ser educado en la religión católica» (c. 868-2.°).

Durante la celebración del Bautismo, además de asistir a la misma, les corresponde ejercer los siguientes ministerios: a) pedir públicamente el Bautismo para su hijo; b) signarle en la frente en el rito de acogida; c) realizar la renuncia a Satanás y la profesión de fe; d) llevar al niño (función que corresponde sobre todo a la madre) a la fuente bautismal; y e) recibir el cirio encendido. Además, garantizar la educación cristiana del hijo, por sí o por otros.

Después de la celebración, por gratitud a Dios y en cumplimiento del solemne compromiso adquirido en el Bautismo, han de procurar que su hijo reciba a su debido tiempo los otros dos sacramentos de la iniciación y educarle cristianamente.

c) Los padrinos[94] (RBE, nn. 16-19; CIC, cc. 872-874).

La naturaleza del padrinazgo consiste en ser una extensión de la familia y de la Iglesia, con quienes colabora para que el bautizado alcance la debida maduración de la fe. Su misión es, por tanto, *subsidiaria,* aunque importante.

«Para que alguien pueda ser admitido como padrino del Bautismo es necesario que:

1) Haya sido elegido (...) por los padres o por quienes ocupan su lugar o, faltando éstos, por el párroco o ministro; y

que tenga capacidad para esta misión e intención de desempeñarla.

2) Haya cumplido diez y seis años, a no ser que el obispo diocesano establezca otra edad, o que, por justa causa, el párroco o el ministro consideren admisible una excepción.

3) Sea católico, esté confirmado, haya recibido ya el santísimo sacramento de la Eucaristía y lleve, al mismo tiempo, una vida congruente con la fe y la misión que va a asumir.

4) No esté afectado por una pena canónica, legítimamente impuesta o declarada.

5) No sea el padre o la madre de quien se va a bautizar» (c. 874-1).

Es decir: madurez cristiana suficiente para ejercer su ministerio y voluntad de cumplir con su misión, estar iniciado completamente, ser católico, vivir en consonancia con su fe y no estar incapacitado por el derecho.

Los padres han de obrar con auténtica responsabilidad, evitando que el padrinazgo se convierta en una institución de mero trámite. Por este motivo, no deben ser criterios *exclusivos* o *primarios* el parentesco, la amistad, la vecindad o el prestigio social, sino el deseo de asegurar a sus hijos unas personas responsables de su futura educación cristiana. De todos modos, el paso de una situación mayoritariamente rural a otra urbana —con todo lo que esto entraña— relativiza, en cierto sentido, la importancia del padrinazgo.

Los padrinos ejercen su ministerio en el rito bautismal cuando signan al catecúmeno en el rito de acogida, y profesan, junto con los padres, la fe de la Iglesia, en la cual el niño va a recibir el Bautismo.

Para que los padrinos puedan ser conscientes de su ministerio, misión y compromisos se requiere, ordinariamente, una catequeis inmediata, al menos elemental.

d) Los ministros (RBE, nn. 21-30; CIC, cc. 861-863)

Son ministros *ordinarios* del Bautismo el obispo, el presbítero y el diácono (RBE, 21; c. 861, 1). «Si está ausente o impedido el ministro ordinario, administra lícitamente el Bautismo un catequista u otro destinado para esta función por el Ordinario del lugar» (c. 861, 2). En caso de necesidad es

ministro del Bautismo «cualquier persona que tenga la debida intención» (c. 861, 2). El ministro ordinario y extraordinario sólo pueden bautizar lícitamente a sus súbditos en su propio territorio, salvo en caso de necesidad (cfr. c. 862).

Los *obispos*, en cuanto que son administradores principales de los sagrados misterios y moderadores de la vida litúrgica de su iglesia local, no sólo han de regular la administración del Bautismo en su diócesis, sino también celebrarlo en algunas ocasiones, vg. durante la Vigilia Pascual y en la visita pastoral.

El actual Código de Derecho Canónico señala a este respecto: «ofrézcase al Obispo al bautismo de los adultos, por lo menos el de aquellos que han cumplido catorce años, para que lo administre él mismo, si lo considera conveniente» (c. 863).

Incumbe a los *párrocos*, valiéndose de la colaboración de los catequistas, diáconos y otros presbíteros, preparar y ayudar con medios adecuados a los padres y padrinos de los niños que van a recibir el Bautismo (cfr. RBE, n. 23). Por su carácter de colaboradores del obispo y del párroco, los demás presbíteros y diáconos han de preparar y conferir el Bautismo en íntima colaboración con ellos.

«Los pastores de almas, especialmente el párroco, han de procurar que todos los fieles sepan bautizar debidamente» (c. 861, 2); sobre todo las comadronas, enfermeras, asistentes sociales, los médicos y cirujanos (cfr. RBE, 26). La catequesis incluirá el modo de proceder cuando se trata de fetos abortivos.

Los ministros del Bautismo no actúan en nombre propio, sino en nombre de Cristo y de la Iglesia, y no son los únicos que ejercen un ministerio dentro del rito bautismal. Por tanto, han de ser: a) «diligentes en administrar la Palabra de Dios y en la forma de realizar el sacramento» (RBE, 21); b) evitar «todo lo que pueda ser interpretado razonablemente como una discriminación de personas» *(Ibidem)*; c) no absorber la función que corresponde al lector, cantor y al pueblo (RBE, 29); d) y, si es si posible, elegir los elementos variables de la celebración con los miembros más interesados de la comunidad cristiana correspondiente (cfr. RBE, 30).

E) Tiempo y lugar para celebrar el Bautismo

a) Tiempo (RBE, nn. 44-48; CIC, cc. 867-868)

El *Ordo baptismi parvulorum* (n. 44), la instrucción *Pastoralis actio* (n. 29) y el *Código de Derecho Canónico* (cc. 867 y 868) establecen *tres* criterios para determinar el tiempo de conferir el bautismo: la salvación del niño, la salud de la madre y la necesidad pastoral.

Ante todo, hay que tener en cuenta la *salvación del niño*. Por eso, «si se encuentra en peligro de muerte, debe ser bautizado sin demora» (c. 867, 2), incluso «contra la voluntad de los padres», sean o no católicos (c. 868, 2). Se trata, en efecto, de un sacramento que, por ser absolutamente necesario para la salvación, otorga al niño en peligro de muerte inmediata o más o menos próxima por causa de una situación no genérica sino personal, la prevalencia de su salvación eterna sobre los derechos de sus padres.

La *salud de la madre* es el segundo criterio a tener en cuenta, pues se debe posibilitar la participación en el alumbramiento sobrenatural, que realiza el Bautismo, a la que ha alumbrado al niño a la luz natural. Este criterio, sin embargo, no ha de entenderse en sentido estricto o maximalista; pues, en tal caso, podría retrasarse indebidamente el Bautismo.

Por último, hay que tener en cuenta la *necesidad pastoral*, es decir, el tiempo necesario para preparar la celebración del Bautismo, de tal modo que los padres y padrinos puedan participar consciente, piadosa y fructuosamente.

Habida cuenta de los avances de la ginecología y la posibilidad de catequizar a los padres y padrinos incluso antes del nacimiento del niño (c. 867, 1) o, al menos, en los días próximos al nacimiento, la norma general queda establecida así: «los padres tienen la obligación de hacer que sus hijos sean bautizados en las primeras semanas» (c. 867, 1). El deber de los padres es correlativo al *derecho* de pedir el Bautismo para sus hijos en este tiempo y al *deber* de los ministros de realizarlo cuando los padres lo piden razonablemente.

La petición es razonable si dan «esperanza fundada» de que el niño va a ser educado, por ellos o por otros, en la re-

ligión católica; no es razonable, en cambio, «si falta por completo esa esperanza» (c. 868.2), en cuyo caso «debe diferirse el Bautismo, según las disposiciones del derecho particular», haciendo saber a los padres que la Iglesia no puede acceder a su deseo, si ellos no garantizan antes del Bautismo que su hijo, una vez bautizado, recibirá la educación católica que exige el sacramento, puesto que la Iglesia tiene que tener fundada esperanza de que el Bautismo dará sus frutos, para proceder con la responsabilidad y fidelidad que exige su condición de Esposa de Cristo[95].

Es garantía suficiente «toda promesa que ofrezca esperanza fundada de educación cristiana de los hijos» (cfr. Instrucción citada, n. 31). Esa esperanza procede tanto de la *vida* de los padres (incluso si son escasamente practicantes, pero tienen una concepción cristiana de la existencia) como de su propio *testimonio* respecto a los centros educativos que elegirán para su hijo. En caso de duda sobre la existencia de *garantías suficientes*, debe conferirse el Bautismo, teniendo en cuenta la necesidad de este sacramento para la salvación, la benignidad de la Iglesia, la dinámica de las virtudes infusas en el Bautismo y la inocencia del niño respecto a la eventual culpa de sus padres, como ocurriría en el caso de padres divorciados unidos ilegítimamente de nuevo. Si en algún caso es aplicable el principio: «salus animarum suprema lex», es en el Bautismo.

A la hora de valorar las garantías se requiere también un gran *realismo pastoral*, puesto que tales garantías quedan condicionadas, en última instancia, por el ejercicio de la libertad personal y las innumerables e imprevisibles circunstancias que concurren en una vida humana. En una sociedad estática y cerrada, como la anterior a la revolución industrial, la incidencia de los padres y del medio ambiente condicionaban no poco la conducta de los hijos, por lo que *la garantía cristiana* de una familia debía tenerse muy en cuenta. En una sociedad como la actual, donde los influjos externos a la familia son tan fuertes, esas garantías han quedado notablemente recortadas, por lo que habrá que relativizarlas, no concediéndoles una importancia excesiva y desproporcionada.

El *día concreto* más adecuado para conferir y recibir el

Bautismo es el de la Resurrección del Señor, durante la Vigilia Pascual, y el domingo, que es la pascua hebdomadaria, dado el carácter pascual de este sacramento. «El domingo puede celebrarse el Bautismo dentro de la misa para que sea posible la asistencia de toda la comunidad cristiana y se manifieste más claramente la relación del Bautismo con la Eucaristía» (RBE, n. 46). Sin embargo, todos los días del año litúrgico son aptos (c. 856, 1), pues todos ellos están marcados por el carácter pascual de la celebración eucarística.

Sería un *contrasigno* retrasar indebidamente el Bautismo o privar a los niños de recibir *cuanto antes* la gracia de la regeneración, para tener la posibilidad de celebrar los llamados «bautismos comunitarios», aduciendo que la Iglesia desea que los ritos se celebren comunitariamente y que la escasísima mortalidad infantil es tan reducida que, prácticamente, es imposible morir sin haber recibido el Bautismo.

Ciertamente la Iglesia desea que los ritos se celebren comunitariamente, porque así se manifiesta su carácter eclesial; pero este deseo es aplicable cuando existe una condición: *que sea posible hacerlo,* pues la misma Iglesia enseña que todos los actos litúrgicos son comunitarios *por naturaleza,* al ser acciones de Cristo y de la Iglesia. Sacrificar la realidad (colación del Bautismo) en aras del carácter epifánico eclesial, no es admisible ni eclesiológica ni litúrgicamente.

En cuanto a la escasísima mortalidad infantil, conviene distinguir el *dato sociológico* y la realidad sacramental del Bautismo. El dato sociológico es incuestionable en los países donde la pediatría está muy desarrollada. Pero este dato no lleva a concebir el Bautismo, primaria o exclusivamente, en sentido *negativo* (quitar el pecado original), pues el Bautismo —tal y como lo concibieron algunos Padres anteriores a la controversia pelagiana, por ejemplo, San Ireneo— es una realidad *positiva:* el sacramento de la regeneración y del nacimiento a una nueva vida. En esa perspectiva, la teología y la pastoral orientan a la colación del Bautismo *cuanto antes.*

b) Lugar (RBE, nn. 49-53; CIC, cc. 857-860).

La norma general es que el Bautismo se celebre en el lugar «donde los padres viven normalmente la vida cristiana,

esto es, la parroquia» (RBE, n. 63), «a no ser que una causa justa aconseje otra cosa» (c. 857, 2). De esta manera el Bautismo aparece como el sacramento «de la agregación al Pueblo de Dios» (RBE, n. 49) y se facilita el ejercicio maternal de la Iglesia. Por eso, fuera del caso de necesidad, el Bautismo no puede celebrarse en las casas particulares; el obispo, con todo, puede permitirlo por una causa grave (c. 860, 1). Por la misma razón, se prohíbe bautizar en las clínicas de maternidad; lo cual no impide que el obispo diocesano pueda establecer una praxis distinta o que haya una causa pastoral que así lo exija (c. 860, 2). El «ordinario del lugar, habiendo oído al párroco, puede permitir o mandar que, para comodidad de los fieles, haya también pila bautismal en otra iglesia u oratorio público dentro de los límites de la parroquia» (c. 858, 2).

«Si, por la lejanía u otras circunstancias, el que ha de ser bautizado no puede ir o ser llevado sin grave inconveniente a la iglesia parroquial o a aquella otra iglesia u oratorio del que se trata en el canon 858, 2 (antes citado), puede y debe conferirse el Bautismo en otra iglesia u oratorio más cercanos, o en otro lugar decente» (c. 859).

A través de esta aparente proligidad casuística hay que descubrir las entrañas maternales de la Iglesia que, de una parte, trata de facilitar a sus hijos la recepción de un sacramento tan necesario y, de otra, asegurar la colación y recepción más adecuada, tanto desde el punto de vista litúrgico como pastoral. Por lo demás, es fácil descubrir cuáles son su mente y sus preferencias: la Iglesia parroquial, ante todo; después, un oratorio; en última instancia, un lugar digno.

c) Requisitos (RBE, nn. 33-43; CIC, cc. 853, 855, 854)

El *agua* del bautismo ha de ser natural, limpia y, fuera de caso de necesidad, bendecida (RBE, nn. 33.36)

Puede utilizarse, según determine la Conferencia Episcopal (c. 854), el rito de inmersión o el de infusión (RBE, n. 37). La Conferencia Episcopal de España ha determinado que continúe usándose la forma tradicional de la infusión.

El *bautisterio* «debe estar reservado al sacramento del Bautismo y ser verdaderamente digno, de manera que apa-

rezca con claridad que allí los cristianos renacen del agua y del Espíritu Santo» (RBE, n. 40). Los ritos que se celebran fuera del bautisterio se tienen en el lugar más adecuado para una participación consciente y fructuosa (RBE, n. 41). Concluido el tiempo de Pascua, conviene que el Cirio Pascual se conserve dignamente en el bautisterio y que esté encendido durante el rito bautismal (RBE, n. 40).

Sigue vigente la norma de inscribir a los recién bautizados en el libro parroquial de bautismos (RBE, n. 43), anotando posteriormente todos los datos que vayan modificando su situación en la Iglesia, vg. las Órdenes sagradas y el matrimonio. En los países divorcistas es particularmente importante esta norma.

El canon 876 del Código de Derecho Canónico vigente contempla la prueba *testifical*, y los cánones 877-878 la prueba *documental*. Ambas están ordenadas a salvaguardar el bien público de la Iglesia y los derechos que brotan de la situación eclesial posterior al Bautismo y fundamentada en él.

F) Pastoral del Bautismo (RBE, nn. 54-60; 87-108; CIC, c. 851)

La realidad teológica del Bautismo exige una correlativa acción pastoral. Esta tiene como *destinatarios* a los padres, padrinos y comunidad cristiana; como *agentes*, al obispo, presbíteros, diáconos y auxiliares laicos; como *objetivo*, la preparación del bautismo y la vivencia de sus compromisos y exigencias; y como *etapas*, la preparación próxima y remota y la pastoral posbautismal.

a) Preparación del Bautismo

La preparación del Bautismo es doble: remota y próxima. La primera pretende que el *Pueblo de Dios* tome conciencia de la realidad teológica del Bautismo y de la misión que le corresponde tanto en la celebración como en su preparación y cuidado posterior. La pastoral próxima se dirige, sobre todo, a los *padres* y *padrinos;* y tiene como finalidad darles a conocer su misión y prepararles para participar, consciente y piadosamente, en el rito bautismal. Una y otra se encuadran dentro de la pastoral *sacramental*—sobre todo de la iniciación— y de la pastoral general de la Iglesia.

a') Preparación remota

En realidad, la preparación remota del Bautismo de un niño comienza con la educación de la fe de sus padres, antes incluso de contraer matrimonio. En esa educación inciden el testimonio de vida de la propia familia y de la comunidad cristiana en la que se está inserto, la catequesis familiar y parroquial, la predicación, la vivencia sacramental —sobre todo de la Eucaristía y de la Penitencia—, el apostolado personal y comunitario, etc.; es decir: toda la actividad pastoral de la Iglesia en su dimensión profética, cúltica y real.

La pastoral bautismal no es, por tanto, una pastoral absolutamente *autónoma*, sino *parte* de la entera actividad pastoral.

Según esto, la renovación profunda de la pastoral *remota* del Bautismo no puede circunscribirse a ciertos momentos de la vida cristiana, por muy propicios que sean, vg. la cuaresma, la Vigilia Pascual, la catequesis previa a la recepción de la Confirmación y primera Comunión; sino que reclama redimensionar toda la pastoral eclesial, redescubriendo la centralidad del Bautismo y resituándole en la perspectiva de los primeros siglos de la Iglesia, unificando y vivificando así la *entera* actividad eclesial. Si no se adopta esta pastoral, lenta y paciente, el Bautismo continuará siendo una realidad periférica e incapaz de informar medularmente la vida cristiana personal y comunitaria y, por lo mismo, dando lugar a situaciones disgregadoras y empobrecedoras.

Parece claro, sin embargo, que la *preparación al Matrimonio* es un momento especialmente apto para intensificar la pastoral *remota* del Bautismo, pues, al ser el Matrimonio cristiano sacramento de amor fecundo, los futuros esposos han de conocer que es parte esencial de su vocación divina la procreación y educación religiosa de sus hijos. Las acciones pastorales que se emprendan con este motivo, sobre todo la catequética, no pueden olvidar este extremo. Esto es aplicable también a la pastoral con los recién casados. Por ello, «los sacerdotes dedicarán amplio espacio de su ministerio a este apostolado»[96].

b') Pastoral próxima

La pastoral *inmediata* a la celebración del Bautismo pretende preparar a los padres y padrinos para la participación consciente, el ejercicio responsable de su misión y el cumplimiento de los compromisos que contraen. Los medios no deben ser uniformes sino adaptados a las personas y circunstancias. La pastoral ha primado hasta ahora estos dos medios: el encuentro y la catequesis prebautismales.

El *encuentro prebautismal* pretende que los padres reflexionen sobre la vertiente de fe del Bautismo; preparar el rito; en no pocos casos impartir una catequesis elemental del sacramento o una más general; y, alguna vez, evangelizar o sensibilizar para una ulterior evangelización. Las *catequesis prebautismales,* cuyo número y contenido varía según los casos, son una iniciación a los padres en las verdades centrales de la fe y, más en concreto, del Bautismo.

La pastoral *inmediata* tuvo una acogida muy favorable al principio, pero está atravesando una profunda crisis de identidad y contenidos; con todo, sigue siendo eficaz y, en algunos casos, absolutamente necesaria. Con planteamientos realistas y sobrenaturales el párroco y colaboradores pueden realizar una pastoral que sería imposible fuera de este contexto.

b) Acción posbautismal

Por exigencias de su paternidad cristiana —esencialmente apostólica y misionera— y por los solemnes compromisos contraídos en el momento del Bautismo, los padres son los primeros y natos educadores de la fe de sus hijos, para que lleguen a ser conscientes de lo que significa el don recibido, y el Bautismo no quede, de alguna manera, infructuoso.

La educación de la fe *en la familia* se realiza sobre todo por el testimonio de vida de los padres, que el niño va incorporando de modo casi imperceptible, gradual y espontáneo, pero eficaz. El niño neceseita percibir un ambiente de «iglesia doméstica», es decir, de comunidad de amor, de oración y de apostolado. El testimonio de vida queda completado con la *catequesis* formal e informal. La primera consiste en *enseñar* al niño las verdades fundamentales relativas a la fe,

los sacramentos, los mandamientos y la oración; la segunda, en cambio, procura ir formando su *criterio cristiano* a través de las diversas ocasiones que van apareciendo en la vida familiar, eclesial y social. Un momento de especial importancia para la catequesis formal es la preparación a la primera comunión, momento que, a su vez, se convierte en testimonio de vida, si los padres participan de modo consciente en su preparación y celebración.

Los padres necesitan, sin embargo, la acción subsidiaria de la *escuela,* sobre cuya misión, importancia, objetivos y agentes han insistido el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal Española[93]. Una idea medular de sus enseñanzas es la afirmación de la primacía de los padres en la tarea educadora y el deber correlativo de los centros de respetar y cumplir el ideario religioso de los padres.

Además de la familia y la escuela, la *parroquia* también tiene el cometido de la educación de la fe de los niños. Misión suya es, fundamentalmente, potenciar la vida cristiana del niño a través de los sacramentos y la vida litúrgica en general; a veces, subsanar el vacío familiar y escolar, cumpliendo una misión de suplencia.

Familia, escuela y parroquia son, por tanto, los agentes educadores de la fe del niño. Al incidir en el mismo sujeto, no sólo se complementan sino que reclaman una perfecta sincronización. Con todo, la primacía corresponde a la familia, a quien sirven y, en ciertos casos, suplen las otras dos instituciones.

4. El «Ordo initiationis christianae adultorum»

A) Antecedentes históricos

Durante los seis primeros siglos estuvo vigente, en la iglesia occidental, el catecumenado. En él, junto a la formación intelectual y moral, la Iglesia realizaba con los catecúmenos una serie de ritos. A partir del siglo VI el bautismo de adultos comienza a ser cada vez más infrecuente, dando lugar a una revisión del ritual catecumenal. En el siglo VIII, en no pocos lugares se realizan en una misma reunión los ritos pre-

bautismales y el Bautismo; situación que se refuerza cuando, desde finales del siglo IX, se implanta el bautismo de niños *quam primum*. Esta praxis es absolutamente universal en el siglo XIV, época en la que ningún ritual contiene ritos previos al Bautismo. De este modo, lo que primitivamente se había desarrollado en diversas etapas, se agrupa ahora en una sola celebración.

En el siglo XVI el cardenal Santori publicó un ritual que preveía la restauración de la antigua disciplina catecumenal, sobre todo con vistas a los países de misión. Pero el *Ritual Romano* de 1614 no lo tuvo en cuenta, pues, si reproducía el ritual de Santori (que incluía siete etapas sucesivas), no señalaba que las mismas debían realizarse en siete tiempos distintos. De hecho, el catecumenado de adultos quedó reducido a una catequesis previa al Bautismo. Este estado de cosas suponía una importante laguna, pues los ritos son fundamentales para la fe. Los misioneros advirtieron este hecho y trataron de llenarlo con una serie de ritos.

El 16 de abril de 1962, es decir, en vísperas del Concilio Vaticano II, se publicó un Decreto que permitía a los Ordinarios de lugar distribuir en *siete* sesiones los ritos del *Ordo baptismi adultorum* de 1614. Sin embargo, esta reforma era insuficiente, al no incluir ninguna modificación en los ritos y fórmulas vigentes ni suprimir (más bien los recargaba) las repeticiones y barroquismos del Ritual de Paulo V.

La Constitución litúrgica del Vaticano II (SC, 64-68) trazó las líneas maestras de una reforma mucho más profunda. En primer lugar, restauró el catecumenado en sentido estricto, pues no sólo repartía los ritos en diversas etapas, sino que reestructuraba esas etapas y revisaba los ritos, de modo que el catecumenado, además de impartir una formación apropiada, pudiera ser santificado con ritos sagrados escalonados sucesivamente. Así hay que entender el artículo 64, según la respuesta del relator a unos Padres que habían sugerido la supresión de dicho artículo, apoyándose en la reciente promulgación del *Ordo baptismi adultorum per gradus dispositus*, de abril de 1962[97]. El Concilio, además, urgió la revisión de los ritos, estableciendo que se introdujesen en los rituales locales elementos de iniciación propios de cada país (SC, 65), la reforma de los rituales del catecumenado y

del bautismo de adultos (SC, 66) y la creación de un ritual abreviado que sirviese para el caso de peligro de muerte a los catequistas o laicos, sobre todo de países de misión (SC, 68).

El 6 de enero de 1972 la Sagrada Congregación para el Culto Divino publicó el *Ordo initiationis christianae adultorum*[98] cuya traducción castellana apareció el 10 de abril de 1976. Era la respuesta adecuada a lo que había pedido el Concilio Vaticano II.

B) Visión de conjunto

Efectivamente, son los postulados conciliares los que explican, en gran medida, que dicho *Ordo* comprenda, además de una introducción, estos seis capítulos: ritual del catecumenado por etapas (Cap. II); ritual abreviado para un adulto en peligro de muerte (Cap. III); normas para la preparación a la Confirmación y Eucaristía de adultos que han sido bautizados en la infancia (Cap. IV); ritual de iniciación de niños en edad catequística (Cap. V); y textos varios para el bautismo de adultos (Cap. VI). El paradigma es el *Ritual del catecumenado por etapas,* pues es la forma completa *común* de la iniciación de adultos *(Prenotandos,* n. 3); mientras que los demás responden a situaciones circunstanciales.

La *estructura* de este ritual gira en torno a *tres* etapas, que son inherentes a toda la andadura catecumenal. La primera se sitúa en el momento en que el candidato al Bautismo, que ha recibido el kerigma, se dirige a la Iglesia para prepararse a vivir la fe; la segunda se fija en el momento en que el catecúmeno ha madurado su fe y quiere recibir el Bautismo; la tercera coincide con la recepción de los tres sacramentos de la iniciación. Cada una de estas etapas está marcada por una celebración litúrgica que tiene en cuenta los niveles de vida cristiana: a la decisión de dirigirse a la Iglesia corresponde el *rito de admisión;* a la decisión de recibir el Bautismo corresponde el *rito de la inscripción del nombre;* a este sigue, unas semanas después, la *celebración* del Bautismo, Confirmación y Eucaristía. A su vez, estas etapas comprenden *cuatro tiempos* fundamentales: el precatecumenado, el catecumenado, la elección o iluminación y la

mistagogia, cuyos miembros son llamados sucesivamentee simpatizantes, catecúmenos, elegidos y neófitos. He aquí las características de cada una de esas etapas.

a) El precatecumenado

Es el tiempo de la *evangelización,* es decir, del anuncio claro, vibrante y gozoso de la persona, vida y obra de Jesucristo en sus aspectos centrales, especialmente el de su muerte y resurrección salvadoras. El anuncio puede llegar a través del *testimonio,* sencillo pero coherente, y la palabra de un simple *fiel* (amigo, colega, pariente) o por medio de una predicación *organizada* e *institucionalizada.*

El anuncio kerigmático provoca la primera *conversión* y la *fe inicial,* la cual debe reflejarse en un cambio de conducta y en una simpatía hacia el Evangelio. Este período, que puede revestir muchas formas, es indispensable para que el candidato pueda pasar al catecumentado.

Desde el punto de vista catequético-pastoral es el tiempo de los contactos personales y espontáneos, del diálogo y del descubrimiento, gracias a lo cual cristaliza la conversión. En cuanto a los ritos, el tiempo precatecumenal carece de ellos.

b) El catecumenado

El catecumenado propiamente tal abarca desde la admisión hasta la llamada definitiva, lo cual puede acontecer enseguida o después de muchos años. Durante este tiempo, el catecúmeno realiza cuatro grandes acciones: a) recibe una catequesis adecuada, escalonada pero completa, acomodada al año litúrgico y basada en las celebraciones litúrgicas; b) se ejercita en la práctica de la vida cristiana, acostumbrándose a rezar, a dar testimonio de su fe, a seguir las inspiraciones divinas y a practicar la caridad fraterna (en este ejercicio debe contar con el ejemplo y la ayuda de los padrinos y de la comunidad cristiana); c) es ayudado por la Iglesia con una serie de ritos litúrgicos, con los cuales recorre más eficazmente el camino de la conversión; y d) aprende a realizar, y realiza, el apostolado, elemento indispensable de la vida cristiana.

El *rito de entrada* en el catecumenado se efectúa fuera de la iglesia o en el lugar más adecuado dentro de ella, estando presentes los padrinos. Se desarrolla según este orden: diálogo entre el ministro y el catecúmeno; primera adhesión del catecúmeno; exorcismo y renuncias —si es preciso— a los cultos paganos; signación en la frente y en los sentidos; imposición del nombre cristiano; entrada en el templo; celebración de una liturgia de la palabra (lecturas y homilía); entrega —*traditio*— de los evangelios; oración común por los catecúmenos; oración conclusiva y despedida. El rito más importante es el de la signación y su ingreso en la Iglesia como quien pertenece «a la casa de Dios», según dice San Agustín.

La entrada en el catecumenado es la primera adhesión y la primera respuesta a la llamada de Dios, respuesta que pasa necesariamente por la Iglesia y conduce a Cristo. El encuentro con el Señor, en efecto, se hace a través de la Iglesia, y ésta se convierte en educadora de quien, llamado por una fe inicial, intenta recibirla plenamente dándose del todo al Señor. La oración con que se concluye el rito de la primera adhesión expresa, con gran claridad, esta intención de la Iglesia. La signación, que realizan el ministro y los *sponsores*, es como la respuesta del Señor y de su Iglesia al camino iniciado por el catecúmeno: éste entra en una situación de vida distinta, y para ello recibe el sello del amor y de la victoria de Cristo, según indica la oración conclusiva de la signación.

Durante el catecumenado, la *acción catequética* es un elemento fundamental; pero esto no quiere decir que el catecumenado deba convertirse en una serie de *cursos de enseñanza religiosa*. Parece que lo más adecuado es dar una catequesis y a continuación proclamar la Palabra de Dios, cuya escucha abrirá al catecúmeno el horizonte de la verdadera vida cristiana: la caridad, el perdón de las ofensas, el sentido del pecado y de la conversión, la práctica gustosa de la oración, el significado del año litúrgico, etc. La proclamación de la Palabra de Dios puede concluir con *exorcismos*, cuya finalidad es la de realizar una unión cada vez más íntima entre el catecúmeno y Dios. La variedad y el contenido de los formularios enriquece la catequesis. Puede terminar

también con *bendiciones*, las cuales manifiestan que el catecúmeno, a través del progresivo conocimiento de los misterios, se encamina hacia la regeneración y se va convirtiendo con creciente intensidad en miembro de la Iglesia. La riqueza de los formularios y su frecuente repetición permiten insistir, desde distintos ángulos, sobre un mismo misterio: la historia de la salvación y el misterio pascual.

c) La elección

El rito de la *elección o inscripción del nombre* tiene lugar al principio de la cuaresma, después de que el obispo, los presbíteros, diáconnos, catequistas, padrinos y toda la comunidad cristiana hayan emitido un juicio favorable sobre la instrucción y el aprovechamiento del catecúmeno. Este juicio puede celebrarse antes del rito propiamente tal y revestir diversas formas.

El rito de elección tiene esta *estructura:* presentación de los candidatos; escrutinio sobre su rectitud y voluntad de recibir los sacramentos de la iniciación; petición de estos sacramentos; admisión o elección; oración por los catecúmenos; despedida y celebración de la Eucaristía, en la que, a no ser «por graves razones» (RICE, 150), no pueden participar los catecúmenos.

Durante la cuaresma se celebran los escrutinios y las entregas —*tradiciones*— y devoluciones del símbolo y de la oración dominical. El sábado santo tiene lugar el rito del *efetá*, la elección del nombre cristiano y una unción.

Normalmente la *traditio symboli* se realiza en la semana que sigue al primer escrutinio; a ser posible después de la liturgia de la Palabra de la misa y en presencia de los fieles. (Terminadas las lecturas, se lee el Símbolo a los catecúmenos). En una celebración inmediatamente previa al Bautismo, los catecúmenos son invitados a *«devolver»* el Símbolo. El celebrante ruega por ellos y pide la ayuda divina para que puedan cumplir lo que acaban de confesar. Esta *«redditio»* tiene especial importancia en nuestros días, dada la sensibilidad existente respecto a la coherencia que debe existir entre fe y vida; además, manifiesta el relieve que la Iglesia concede a la fe para recibir los sacramentos, aunque el Bautis-

mo infunda la fe teologal. La ratificación de la *entrega* y *devolución* del Símbolo es el *sello* de la fe que confiere el Bautismo y robustece la Confirmación, el cual habilita para participar en la Eucaristía, misterio de fe en la Alianza, que actualiza la Iglesia y en la que participa el nuevo miembro.

La *entrega del Padre Nuestro* se realiza normalmente en la semana que sigue al tercer escrutinio. Aquí la catequesis se centra sobre todo en la adopción, que permite llamar a Dios *Padre*. Se desarrolla después de la liturgia de la Palabra de una misa ferial.

La *elección* no es una restauración arqueológica ni una acción meramente ritual, sino un rito que encierra una gran catequesis teológica: Dios y la Iglesia llaman definitivamente a quienes tienen condiciones suficientes para recibir la iniciación. Las dos oraciones conclusivas de este rito contienen una síntesis actualizada de la historia de la salvación: Dios es quien creó el género humano y quien ahora lo recrea; Él se vuelve hacia los hijos de elección para inscribirles en la Nueva Alianza y convertirlos en hijos de una nueva raza; recibiendo ahora de la bondad de Dios lo que ellos mismos no habrían podido alcanzar.

La catequesis que se imparte a través de los tres escrutinios es un verdadero «retiro bautismal», pues por ellos se descubre lo más esencial de una perfecta catequesis sacramental: lo que es *anunciado* en el Viejo Testamento, se *realiza* en el Nuevo, y se *reactualiza* en la Iglesia. Las lecturas tradicionales de los tres últimos domingos de cuaresma sirven para impostar rectamente esta catequesis.

d) La celebración de los sacramentos de la iniciación.

Los tres sacramentos de la iniciación se confieren, ordinariamente, durante la Vigilia Pascual. Cuando tienen lugar en otro momento, es necesario resaltar su carácter pascual. El desarrollo litúrgico sigue este esquema: a) primero se celebra el Bautismo, después de haberse bendecido la fuente y realizado las renuncias, la unción con el óleo de los catecúmenos (si no se hubiese hecho el sábado santo) y la profesión de fe; al rito bautismal siguen la unción crismal, la imposición de la vestidura blanca y la entrega del cirio encen-

dido; b) después se confiere la Confirmación, que es muy simple: oración del obispo, imposición de manos del obispo y presbíteros sobre los neófitos, unción con la fórmula, realizada por el obispo, y entrega de la paz; c) finalmente, se celebra la Eucaristía, en la que los neobautizados participan por primera vez.

La mistagogia. El tiempo mistagógico es el que sigue a la primera Eucaristía y permite a los neófitos iniciarse en la vida sacramental de la Iglesia. Durante este tiempo no existen ritos específicos, aunque en la homilía y en la oración de los fieles se tiene en cuenta su presencia. En la proximidad de Pentecostés puede celebrarse alguna acción litúrgica.

Los cuatro tiempos previstos deben organizarse con una gran elasticidad, tanto en la duración como en el contenido catequético y litúrgico. Un criterio fundamental es la situación personal y el progreso que realiza el catecúmeno. Sin embargo, la última preparación debe coincidir de ordinario con la cuaresma, pues se trata de asegurar la preparación del catecúmeno a los sacramentos de la iniciación.

C) Líneas litúrgico-pastorales

Los principales aspectos litúrgico-pastorales del nuevo *Ordo initiationis christianae adultorum* son los siguientes: el catecumenado por etapas; los exorcismos y bendiciones; los escrutinios; las entregas y devoluciones del Símbolo y Padre nuestro; y la celebración de toda la iniciación cristiana durante la Vigilia Pascual. La praxis eclesial de los primeros siglos está subyacente a todos estos ritos. Esta elección es fruto de una rigurosa reflexión teológico-pastoral, como revela el análisis de cada uno de los elementos y de la totalidad del nuevo *Ordo.* Interesa, por tanto, descubrir ese substrato litúrgico-pastoral.

a) El catecumenado

El catecumenado del ritual por etapas no es comprensible desde una perspectiva jurídica o meramente histórica, sino a partir del proceso de maduración en la fe y el descubrimiento de la Iglesia que hace el catecúmeno, realidades ambas supratemporales y supraespaciales.

En efecto, el catecumenado del nuevo *Ordo* no está concebido como una *escuela* sino como una *iniciación*, pues mientras la escuela tiene *alumnos*, la iniciación se nutre de *discípulos* que recorren un camino; en concreto, el camino de la fe. Para recibir el Bautismo no basta conocer la doctrina cristiana, los mandamientos y los ritos; es preciso introducirse en el misterio de Cristo. Tal inserción no suele ser repentina ni radical, sino un proceso, más o menos lento, en el que entran en juego la acción de Dios y de la Iglesia y la respuesta del catecúmeno.

Las tres etapas del catecumenado no son, según esto, jalones jurídicos sino momentos correspondientes a tres *niveles* de fe. El catecúmeno los va alcanzando y superando gracias a la ayuda que le viene de Dios a través de la Iglesia y a su cooperación responsable. Por eso, las tres etapas no se establecen a *priori* sino que tienen en cuenta el progreso del catecúmeno y la sensibilidad con que la comunidad cristiana lo acoge.

b) Los exorcismos

El proceso de conversión del catecúmeno es obra fundamentalmente de la gracia, aunque incluya la cooperación humana. Por motivaciones teológico-pastorales la Iglesia ayuda al catecúmeno en el proceso de su conversión y en la andadura hacia la plenitud de la vida cristiana por medio de los exorcismos. El catecúmeno, además de recibir ayuda de la Iglesia, percibe su maternidad solícita, logrando así nuevas luces para descubrir la bondad misericordiosa de Dios. Los exorcismos encierran, por tanto, un profundo sentido teológico, litúrgico y pastoral.

c) Los escrutinios

En lugar de los siete escrutinios que contiene el *Ordo Romanus XI*, el *Ordo* actual ha preferido los tres tradicionales. La razón de esta preferencia es de orden pastoral, pues se pensó que la praxis del *Ordo XI* podría perjudicar por su prolijidad y repetición, además de acomodarse peor a la sicología del hombre actual.

Podría haberse optado por la supresión de todos los es-

crutinios, pero el resultado hubiera sido depauperador, tanto desde el punto de vista litúrgico como teológico; pues habría supuesto una ruptura radical con una praxis multisecular y habría privado al catecúmeno de la acción de Dios, que le prepara a recibir el Bautismo.

d) Entregas del Símbolo y Padre Nuestro

El ritual ha incluido estos dos tradicionales y venerables ritos, enlazando así con una praxis tan querida de los Padres y con unos textos sobre los que ellos escribieron abundantes y bellísimas páginas. Ambos ritos tienen un profundo significado.

Según el texto oracional previo al *Símbolo*, el catecúmeno recibe la fórmula que resume el designio de la bondad de Dios y los misterios de Cristo, comprometiéndose a profesarlos con los labios, el corazón y la vida.

La entrega del *Padre Nuestro* se hace, de suyo, a quienes han recibido por el Bautismo el espíritu de adopción. Al entregársele al catecúmeno, éste recibe en primicias algo de su condición posbautismal, a la vez que percibe la maternidad de la Iglesia y la fraternidad de sus miembros, que le entregan no sólo la mejor oración cristiana sino lo que es patrimonio exclusivo de ellos.

e) La unidad de la iniciación

El Bautismo inicia una vida que potenciará la Confirmación y la Eucaristía llevará a su plenitud. Esa vida brota del misterio pascual de Cristo, actualizándose en estos tres sacramentos. Según esto, los sacramentos de la iniciación cristiana se reclaman mutuamente y, siendo distintos, se complementan. Así lo entendió la Iglesia, no sólo durante la época en que prevaleció el bautismo de adultos sino también antes de que se generalizara el bautismo *quam primum*. Ha sido un acierto del nuevo *Ordo* de adultos haber restaurado, además de la praxis vigente durante muchos siglos, una realidad exigida por motivos estrictamente teológicos, recuperando así la unidad de la iniciación cristiana y la Vigilia Pascual como momento óptimo para celebrarla.

Capítulo II
LA CONFIRMACIÓN*

En la historia teológico-litúrgica del segundo sacramento de la iniciación cristiana podemos distinguir los siguientes períodos: los orígenes, los primeros rituales, los sacramentarios, los pontificales y el rito actual.

1. Los orígenes

Según algunos testimonios neotestamentarios, la donación del Espíritu Santo no está ligada a ningún rito. Baste recordar el suceso de Pentecostés (Act. 2, 1-4), lo que ocurre a Cornelio y a su familia (Act. 10, 44) y el papel que desempeña el Espíritu en la actividad misionera y en el desarrollo de la Iglesia primitiva (Act. 2, 7-41; 4, 8-31; 10, 14-17; 15, 2-4; 20, 23).

Sin embargo, otros textos del Nuevo Testamento atestiguan la existencia de un rito que confiere el Espíritu Santo. (Se trata, en concreto, de Act. 8, 4-20; 19, 1-7 y Heb. 6, 1-6).

Independientemente del modo de explicar la relación entre el primero y segundo sacramento de la iniciación, es indudable que, según Act. 8, 4-20 y 19, 1-7 sobre todo, existe un rito de imposición de manos, al que acompaña una oración epiclética, que es realizado por los Apóstoles después del bautismo y a través del cual se recibe el Espíritu Santo, como complemento del bautismo y en orden a una especial vivencia cristiana, tanto testimonial como profética.

Estas dos clases de testimonios no implican que sea distinto el Espíritu Santo que reciben los Apóstoles en Pentecostés y Pedro promete en su discurso a los aspirantes al

bautismo y el que se otorga con la imposición de manos; se trata, más bien, de dos hechos distintos pero completamentarios entre sí: el bautismo es la primera donación del Espíritu y la Confirmación la donación plena; unidos representan la completa y total cristificación del creyente, es decir, su total y completa incorporación a la vida cristiana.

De modo ordinario, parece que el bautismo y la imposición de manos tienen lugar simultáneamente; sin embargo, Act. 8, 4-20 hace suponer que esta praxis no era absolutamente invariable.

Segun algunos autores, en la época apostólica no hay apoyo suficiente para afirmar la existencia de un sacramento del Espíritu separado cronológicamente del bautismo, puesto que no se explicaría así el silencio de Pablo y Juan, la ausencia de una denominación propia y la praxis todavía vigente en Oriente de conferir a la vez toda la iniciación cristiana. Para estos autores, la dificultad de Act. 8, 4-20 se resuelve con una *interpretación eclesial* de dicho texto: en él no se hablaría del bautismo y de la confirmación sino de la visita apostólica para incorporar a la Iglesia de Jerusalén las comunidades paganas convertidas. Se trataría, por tanto, de un texto que dejaría ver la soberana libertad del Espíritu y la apostolicidad de la iglesia de Jerusalén, de quien viene la salvación.

La opinión más común sostiene la existencia de *dos* ritos distintos y separados espacial y temporalmente. Por otra parte, existe plena unanimidad en reconocer que en aquellos momentos no existe un término específico para designar al segundo sacramento de la iniciación, pues a la plenitud de la vida cristiana se la llama *bautismo, iluminación,* etc. y consta de dos ritos: ablución e imposición de manos.

2. Los primeros rituales

A) Tertuliano

Aunque no se trate de un ritual en sentido estricto, Tertuliano describe[1] un esquema de iniciación que coincide con las más primitivas fuentes de Oriente y Occidente: ablución,

unción posbautismal e imposición de manos del obispo. Este esquema iniciativo no incluye la *crismación.* El Espíritu Santo toma posesión de aquellos sobre quienes se impone las manos con una oración epiclética.

B) La «Tradición Apostólica»[2]

En la *Tradición Apostólica* (principios del siglo III), los ritos se han ampliado y presentan este estado de cosas:

a) Ablución bautismal

b) Crismación posbautismal, que realiza un presbítero, con la fórmula «Yo te unjo con el óleo santo en el nombre de Jesucristo».

c) Imposición de manos del obispo sobre todos los neófitos, mientras dice esta oración: «Señor, que les has hecho dignos de obtener la remisión de los pecados por el baño de la regeneración, hazles dignos de ser llenados del Espíritu Santo y envía sobre ellos tu gracia, para que te sirvan según tu voluntad; pues a Ti es la gloria, Padre e Hijo con el Espíritu Santo, en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos».

d) Crismación en la frente con imposición de manos sobre la cabeza, realizada por el obispo, con esta fórmula: «Yo te unjo con el óleo santo, en Dios, Padre todopoderoso, y en Jesucristo y en el Espíritu Santo».

e) Osculo de paz, mientras el obispo dice «el Señor esté contigo» y el neófito responde «y con tu espíritu».

Hay tres novedades de interés: a) la introducción de una *segunda* unción posbautismal, situada después de la imposición de manos del obispo sobre todos los neobautizados; b) la oración que acompaña a la imposición de manos subraya *dos* aspectos: uno negativo —la remisión de los pecados—, propio del bautismo y otro positivo, la gracia de la regeneración, que se atribuye a la imposición de manos; y c) la centralidad que ocupa la consignación, pues se presenta como cumbre del rito. Significa la plena incorporación del bautizado a la milicia de Cristo o la propiedad de Cristo sobre el neófito *(sfragis).*

3. Los sacramentarios

Durante los siglos V-VIII tiene lugar una evolución ritual en la liturgia romana, de la que son testigos los sacramentarios Gelasiano Antiguo y Gregoriano.

A) Sacramentario Gelasiano-Antiguo[3]

El esquema del sacramentario Gelasiano es el siguiente:

a) Ablución bautismal.

b) Unción crismal que realiza el presbítero con la siguiente fórmula: «Dios omnipotente, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que te regeneró por el agua y el Espíritu Santo y te perdonó todos tus pecados, te unja con el crisma de la salvación en Jesucristo, Señor Nuestro, para la vida eterna». R. «Amén».

c) Imposición de las manos del obispo sobre los neófitos con esta oración: «Dios omnipotente, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, que regeneraste a tus hijos por el agua y el Espíritu y les perdonaste todos sus pecados: envía sobre ellos el Espíritu Santo Paráclito y concédeles el Espíritu de sabiduría e inteligencia, el Espíritu de consejo y de fortaleza, el Espíritu de ciencia y de piedad; llénalos del Espíritu de temor de Dios, en nombre de Nuestro Señor Jesucristo, con el cual vives y reinas, Dios, junto con el Espíritu Santo, por los siglos de los siglos». R. «Amén».

d) Unción con crisma en la frente en forma de cruz, con la fórmula: «El signo de Cristo para la vida eterna». R. «Amén».

e) La paz: «La paz sea contigo». R. «Y con tu espíritu».

En el Gelasiano subsiste la íntima conexión entre la Confirmación y el bautismo, del que es perfección y confirmación. Hay una clara distinción entre los ritos de la imposición de manos y la unción que realiza el obispo. El efecto del sacramento consiste en conferir el Espíritu Santo septiforme (la plenitud del Espíritu) para vivir una nueva vida sobrenatural en la Iglesia.

B) Sacramentario Gregoriano[4]

Este sacramentario concuerda sustancialmente con el Gelasiano. No obstante, no se advierte una clara distinción

entre la crismación y la imposición de manos; y deja la impresión de que ambas se realizan simultáneamente.

Estos sacramentarios reproducen sustancialmente la *Tradición Apostólica*. La fórmula de la imposición de manos, que hace mención explícita de los siete dones, ya había sido introducida en tiempos del Papa Siricio (s. IV), según consta en su carta a Himerio de Tarragona[5]. La unción con crisma, *en forma de cruz*, se realizaba en el siglo V, según la carta de Inocencio I a Decencio[6].

4. Los Pontificales

Como consecuencia de la multiplicidad de casos en los que la Confirmación se confiere separada del bautismo, tiene lugar una reorganización del segundo rito de la iniciación cristiana, la cual afecta sobre todo, a los ritos introductorios y conclusivos. Los principales documentos que atestiguan esta praxis son los Pontificales Romano-Germánico, de la Curia del siglo XII; de Durando (s. XIII) y el vigente hasta la promulgación del *Ordo Conformationis*.

A) El Pontifical Romano-Germánico[7]

El Pontifical Romano-Germánico (s. X) atestigua el siguiente estado de cosas:

a) Imposición de las manos del obispo sobre los confirmandos, acompañada de la oración «Omnipotente Dios...» del sacramentario Gregoriano; con la diferencia de que cada petición va acompañada del *amén*.

b) Inquisición del nombre.

c) Unción crismal en la frente de cada uno en forma de cruz, con esta fórmula: «Te confirmo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

d) La paz.

e) Recitación sálmica.

f) Oración posconfirmatoria que alude a la colación del Espíritu Santo por medio de los sucesores de los Apóstoles, y a la permanente inhabitación del Espíritu en quienes lo reciben:

«Oh Dios, que concediste a tus Apóstoles el Espíritu Santo y quisiste que por ellos y sus sucesores se lo trasmitieran a los demás fieles; mira benigno nuestro humilde ministerio, y concede que, la venida del mismo Espíritu Santo, perfeccione con su inhabitación, como templos de su gloria, los corazones de quienes hemos ungido con el santo crisma y marcado con el sello de la cruz».

La mayor novedad es la introducción de la oración posconfirmatoria, la cual también insiste en la donación del Espíritu Santo.

B) El Pontifical de la Curia del siglo XII[8]

Este pontifical deja constancia, en una rúbrica inicial, de que se usa el mismo ritual para los «infantes» y para los «mayores», con la diferencia de que los primeros son llevados en los brazos de los padrinos al obispo y los segundos «ponen su pie en el de su padrino» en el momento de la confirmación. Este gesto es de origen germánico y significa que alguien toma posesión de otro como cosa suya; con lo cual, se indica que el padrino se hace cargo del confirmado para su educación espiritual.

El esquema ritual es sustancialmente idéntico al del Pontifical Romano Germánico:

a) El obispo impone las manos sobre todos los confirmados, mientras recita la oración septiforme (como en el Pontifical Romano-Germánico).

b) Sigue la inquisición del nombre.

c) El obispo hace la unción en la frente, en forma de cruz, mientras dice esta fórmula: «Yo te signo con la señal de la cruz y te confirmo con el crisma de salvación, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

d) A continuación tiene lugar el rito de la paz, al que sigue una recitación sálmica.

e) Más tarde, el obispo recita la oración posconfirmatoria (como en el Pontifical Romano-Germánico).

f) El rito concluye con la bendición empleando la fórmula «Benedicat vos Pater et Filius et Spiritus Sanctus».

C) El Pontifical de Durando[9]

El ritual de la confirmación del Pontifical de Durando, aunque concuerda substancialmente con los dos anteriores,

es más extenso y complejo. El rito se desarrolla del modo siguiente:

a) Monición episcopal.

b) Purificación del pulgar de la mano derecha del obispo.

c) Recitación de la fórmula «El Espíritu Santo sobrevenga sobre vosotros y la virtud del Altísimo os guarde del pecado». R: «Amén».

d) Imposición de las manos sobre los confirmandos, mientras el obispo dice la oración «Omnipotente y sempiterno Dios» (del Pontifical Romano-Germánico).

e) Presentación de cada confirmando por su padrino o madrina e inquisición del nombre.

f) Unción crismal en la frente, haciendo una triple cruz, con esta fórmula: «N. Yo te signo con la señal de la cruz y te confirmo con el crisma de salvación en el nombre + del Padre y + del Hijo y + del Espíritu Santo» para que recibas la plenitud del mismo Espíritu y consigas la vida eterna». R. «Amén».

g) Bendición en forma de cruz diciendo: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo».

h) Rito de la paz. El pontífice da una suave bofetada en el carrillo del confirmado, mientras le dice: «La paz sea contigo». (Este rito, desconocido en los Pontificales anteriores, quizá derive del gesto franco-germánico de tirar de las orejas y dar una palmadita en la mejilla, para recordar mejor un contrato o la fijación de los límites de un territorio. Algunos piensan que se trata de una especie de cariñosa despedida. Posteriormente se le dio el simbolismo de una advertencia, a saber: que el confirmado se acordase del rito recibido y de la obligación de ser fuerte en la fe y de luchar espiritualmente. No sería improbable que este simbolismo aluda al ritual con que se armaba a los caballeros; en cuyo caso vendría a ser el espaldarazo espiritual que explicitaba la incorporación a la milicia de Cristo).

i) Antífona.

j) Oración posconfirmatoria (como la del Pontifical Romano-Germánico).

k) Bendición final.

D) Pontifical anterior a 1971[10]

Cuando en 1971 apareció la edición típica del *Ordo confirmationis,* la liturgia romana tenía cinco ritos confirmatorios: en el Pontifical: 1) el *De confirmadis* y 2) *Confirmationi tantum conferenda;* en el misal: 3) *De confirmatione;* y en el ritual: 4) *Ritus servandus a sacerdote sacramentum confirmationis aegroto in periculo mortis constituto administrante vi apostolici indulti* y 5) *Ritus servandus a sacerdote sacramentum confirmationis fidelibus extra mortis periculum a sacerdote administrante ex Sedis Apostolicae delegatione».* Todos eran en substancia iguales; de ahí que nos fijemos en el más típico, es decir, el *De confirmandis,* del Pontifical Romano. Su esquema es el siguiente:

a) Los infantes son conducidos al pontífice por sus respectivos padrinos o madrinas. Los mayores ponen su pie encima del de su padrino (aunque se había generalizado el uso de sustituir ese gesto por el de poner el padrino la mano derecha encima del hombro derecho del confirmando).

b) Fórmula «el Espíritu Santo venga sobre vosotros y la fuerza del Altísimo os proteja del pecado». R. «Amén». (Esta fórmula servía en el Pontifical del siglo XII para introducir la oración de imposición de las manos).

c) Imposición de manos sobre los confirmandos con la oración del Pontifical Romano-Germánico, si bien después de cada binomio de dones intercala el término *amén.*

d) Inquisición del nombre.

e) Crismación en la frente en forma de cruz, diciendo: «N. te signo con la señal de la cruz + y te confirmo con el crisma de la salvación, en el nombre del Padre y + del Hijo y + del Espíritu Santo». R. «Amén».

(En 1572, después de las palabras «te signo con la señal de la cruz», se añadió esta rúbrica: «imponiendo la mano derecha sobre la cabeza del confirmando». El Código de Derecho Canónico de 1917 la recogió en el canon 780).

f) La paz: suave bofetada en el carrillo del confirmado, diciendo: «La paz sea contigo».

g) Antífona «Confirma, Señor...», (tomada del Pontifical de Durando).

h) Oración posconfirmatoria, procedente del Pontifical Romano-Germánico.

i) Bendición final.

5. El actual «Ordo confirmationis»

A) La Constitución «Divinae consortium naturae»

El 15 de agosto de 1971, Pablo VI publicó la constitución apostólica *Divinae consortium naturae* [11], una de cuyas finalidades específicas era determinar la *esencia* del nuevo rito de la confirmación. En ella, en efecto, se establece que en adelante «el sacramento de la confirmación se confiere mediante la unción del crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano, y mediante las palabras *recibe por esta señal el don del Espíritu Santo»*.

La imposición de manos sobre los confirmandos pertenece a la *integridad* del rito sacramental.

Esta Constitución, que sólo es aplicable a la Iglesia latina, establece los cauces para la validez y licitud del nuevo rito confirmatorio, y aclara que la Confirmación aunque ha sido instituida por Cristo en su *esencia*, es de institución eclesiástica en cuanto a su *concreción.* La Constitución apoya su enseñanza en datos bíblicos, patrísticos, litúrgicos y magisteriales que avalan el poder de la Iglesia en cuanto al rito externo o signo sacramental. La argumentación es plenamente válida. Baste recordar, por ejemplo, las formas empleadas por la liturgia romana en los diversos estadios de la historia del rito confirmatorio.

B) El «Ordo Confirmationis»

El 22 de agosto de 1971 se promulgó la edición típica del *Ordo confirmationis*[12]. Este *Ordo* ha sido elaborado de acuerdo con las indicaciones de la Constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* (nn. 71 y 59), de la instrucción *Inter Oecumenici* (nn. 64 y 65) y de la Constitución *Divinae consortium naturae*[13].

El nuevo *Ordo* presenta la Confirmación como sacramento de la iniciación cristiana íntimamente vinculado con

el Bautismo y la Eucaristía. Desde el punto de vista ritual es muy sencillo en la parte esencial, en consonancia con los datos históricos primitivos; sin embargo ha incorporado elementos rituales de épocas más tardías.

Cuando la confirmación se confiere dentro de la misa, la estructura ritual es la siguiente:

RITOS INTRODUCTORIOS.

—Los mismos que los de la Misa con pueblo.

LITURGIA DE LA PALABRA.

—Lecturas de la Misa del día o del Leccionario propio, con salmo responsorial y canto de aclamación al Evangelio.

SACRAMENTO DE LA CONFIRMACIÓN.

—Presentación de los confirmandos.

—Homilía.

—Renovación de las promesas del bautismo.

—Imposición de manos. Monición.

—Oración.

—Momentos de silencio.

—Oración con las manos extendidas sobre los confirmandos.

—Crismación en la frente con la fórmula: N, *Recibe por esta señal el don del Espíritu Santo.*

Oración de los fieles.

LITURGIA EUCARÍSTICA.

—Como en la misa ordinaria con pueblo.

RITO DE CONCLUSIÓN

—Como en la misa ordinaria con pueblo. (Puede usarse una fórmula especial de bendición solemne o la Oración sobre el pueblo).

Todos los elementos del rito y los formularios respectivos están descritos en el *Ritual de la Confirmación* (versión española), números 20-45.

Cuando la confirmación tiene lugar fuera de la misa, la estructura del rito es la siguiente:

RITO DE ENTRADA

—Canto

—Procesión de entrada y reverencia al altar

—Saludo del Obispo

—Oración

LITURGIA DE LA PALABRA:
—Primera lectura: Isaías 11, 1-4a (u otra del A.T.).
—Segunda lectura: Hechos 1, 3-8 (u otra del N.T.).
—Salmo responsorial, canto apropiado o silencio.
—Tercera lectura: Lucas 4, 16-22 (u otro Evangelio).
LITURGIA DEL SACRAMENTO:
—Presentación de los confirmandos
—Homilía
—Renovación de las promesas del bautismo
—Imposición de manos. Monición
—Oración
—Instantes de silencio
—Oración con las manos extendidas sobre los confirmandos.
—Crismación en la frente con la fórmula N. *recibe por esta señal el don del Espíritu Santo.*
—Oración de los fieles.
—Recitación de la Oración Dominical
RITO DE DESPEDIDA:
—Fórmula especial de bendición solemne o la
—Oración sobre el pueblo.
—Canto.

Todos los elementos del rito y sus formularios están descritos en el capítulo II del *Ritual de la Confirmación* (versión española), números 46-58. En el capítulo IV se describe el rito de confirmación para un enfermo en peligro de muerte.

6. Explicación del rito celebrado dentro de la Misa

A) Contexto eucarístico

La constitución conciliar Sacrosanctum Concilium (n. 71), al pedir la revisión del rito confirmatorio señalaba que «la Confirmación *puede* ser administrada, *pro oportunitate,* dentro de la misa». La instrucción *Inter Oecumenici* (5.IX.64) insistía en la misma línea, si bien dejaba entrever que la Eucaristía debía ser el contexto habitual de la confirmación (nn. 64-66). Los *Prenotanda* del *Ordo confirmationis* van más lejos: «La confirmación se tiene normalmente dentro de la

misa» (n. 13). El Código de Derecho Canónico insiste en la misma línea, aunque permite que se tenga fuera de la misa por una causa «justa y razonable» (c. 881).

Las motivaciones de fondo de estas disposiciones son de orden histórico-teológico-litúrgico. En efecto, desde el punto de vista teológico es evidente la tensión de la Confirmación hacia la Eucaristía, dado que en ésta culmina la iniciación cristiana. La historia del rito, por su parte, confirma esta realidad, pues durante los primeros siglos la Confirmación se confería a niños y adultos en el contexto de toda la iniciación e inmediatamente antes de celebrarse la Eucaristía. Es la praxis atestiguada ya en la *Tradición Apostólica* y continuada en los sacramentarios Gelasiano antiguo y Gregoriano.

Los *Prenotandos* tienen en cuenta estos datos, pues, al explicar la finalidad pretendida con la celebración de la Confirmacióh dentro de la misa, señalan ésta: «para que se manifieste más claramente la conexión de este sacramento con toda la iniciación cristiana, que alcanza su culminación en la comunión del Cuerpo y de la Sangre del Cristo» (n. 13). Esta vinculación entre Confirmación y Eucaristía se pone muy de relieve cuando los niños son confirmados en la misa de su primera comunión —posibilidad que está prevista (RCE. n. 13)— y cuando los adultos reciben en la noche pascual los tres sacramentos de la iniciación (RBE, n. 55).

Por ser la celebración eucarística el contexto ordinario del segundo sacramento de la iniciación, el *Ordo confirmationis* tiene una misa específica de Confirmación, la cual se puede emplear siempre, excepto en los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua y en las solemnidades, el miércoles de ceniza o uno de los días de la Semana Santa (RCE, n. 20).

B) Partes del rito

La celebración litúrgica de la Confirmaciónn dentro de la Eucaristía consta de siete partes, íntimamente relacionadas entre sí y que forman una unidad. Su dinámica es progresiva y culmina en el mismo sacramento. Esto exige respetar el ritmo de cada parte, facilitando así la comprensión del sacramento y la participación activa y fructuosa. Las sie-

te partes son éstas: ritos introductorios, liturgia de la Palabra, renovación de las promesas bautismales, imposición de las manos, crismación, oración universal y liturgia eucarística.

a) Ritos introductorios

Los ritos introductorios comprenden el recibimiento del obispo, la monición de entrada, el introito y la colecta.

Recibimiento del obispo. El obispo es representante de Cristo y cabeza de la iglesia local. Como sucesor de los Apóstoles, y miembro del Colegio espicopal, es el ministro no sólo ordinario sino *originario* de la Confirmación. A través de su ministerio se actualiza Pentecostés y los fieles reciben el don del Espíritu. Por todo ello, el recibimiento del obispo tiene una gran importancia y debe servir para que los confirmandos vean en él el instrumento a través del cual Cristo les comunicará su Espíritu.

Monición de entrada. La monición de entrada presenta la Confirmación como un sacramento de la Iglesia, representada en la comunidad cristiana allí congregada; como uno de los sacramentos de la iniciación cristiana y como el sacramento de la donación plena del Espíritu, por parte de Cristo a través de su ministro, para la madurez y crecimiento del cristiano (RCE, n. 21).

Antífona de entrada. La antífona de entrada, tanto la que usa el texto de Ez. 36, 25-26 como la de Rm. 5, 5; 8, 11, ven la Confirmación como el sacramento de la donación del Espíritu (RCE, n. 22).

Colecta. La misa de confirmación presenta cuatro colectas, las cuales insisten en las mismas ideas, aunque desde distintas perspectivas. Para la primera, que se inspira en el final de la oración posconfirmatoria del Pontifical Romano-Germánico, la donación del Espíritu es una realidad permanente que nos convierte en templos de su gloria. La segunda ve en la donación del Espíritu el cumplimiento de una promesa divina y una realidad que convierte al cristiano en testigo valiente del Evangelio de Cristo. En la tercera, la donación del Espíritu tiene una dimensión eclesiológica, en cuanto que posibilita que la Iglesia alcance su plenitud. Fi-

nalmente, la cuarta, de inspiración joánica, relaciona la donación del Espíritu Santo con la plena inteligencia del misterio de Cristo.

b) La liturgia de la Palabra

El fin principal de la liturgia de la Palabra es avivar la fe de los presentes en el don del Espíritu, que los confirmandos van a recibir, y conectar el rito sacramental con la misma persona del Señor Resucitado, de ahí que las lecturas deban elegirse pensando no sólo en los confirmandos, sino también en los demás fieles, sobre todo en los padres y padrinos. El leccionario facilita esta tarea por su riqueza cuantitativa y cualitativa. Contiene, en efecto, cinco perícopas veterotestamentarias, doce de los Hechos y Cartas paulinas y otras doce de los Sinópticos y San Juan.

Antiguo Testamento. De las perícopas del Antiguo Testamento *tres son isayanas (Is. 11, 1-4; 42, 1-3* y *61, 1-3a. 6a. 8b.* 9). La primera habla del Mesías Rey, sobre quien reposa el Espíritu de Dios para realizar la tarea del nuevo y gran David; según ella, la Confirmación es el momento sacramental privilegiado de la efusión del mismo Espíritu, que comunica al bautizado sus dones multiformes. La segunda se refiere al Siervo de Yavé que realiza una misión profética y real por estar poseído del Espíritu de Dios; la Confirmación comunica ese mismo Espíritu. La tercera es una profecía sobre Cristo (Cfr. Lc. 4, 16-21) como gran ungido por el Espíritu de Dios para anunciar una nueva y definitiva liberación de los pobres de Yavé; por la Confirmación el bautizado es ungido por el mismo Espíritu, que lo vincula a su misión, es decir, le une más estrechamente a la Iglesia.

Las lecturas de Joel 2, 23a-26-30a y Ezequiel 30, 24-28, completan el cuadro de perícopas veterotestamentarias. En la de Ezequiel se anuncia la nueva y definitiva restauración de Israel, desterrado por sus infidelidades, gracias a diversas intervenciones especiales de Dios, entre las que destaca la donación y recepción de «un espíritu nuevo», es decir, del Espíritu de Dios. Ese mismo Espíritu se recibe en la Confirmación y tiene como dinamismo propio la trasformación individual y comunitaria. La perícopa de Joel anuncia que el

Espíritu no será exclusivo de los profetas, porque el Pueblo de Dios será enteramente profético, gracias a que a todo él se le concederá el Espíritu. Los Hechos ven cumplida esta profecía el día de Pentecostés (Act. 2, 16-ss). Por ello, la Confirmación es la continuidad y actualización de Pentecostés.

Hechos y Cartas. El leccionario de la confirmación tiene cinco perícopas de los Hechos y siete de las cartas de San Pablo.

Las lecturas de los Hechos consideran la Confirmación como el sacramento que confiere el Espíritu. La donación del Espíritu se realiza para dar testimonio (Act. 1, 3-8) y reforzar la condición cristiana de los bautizados (Act. 8, 1.4. 14-17). La Iglesia, que lo ha recibido de Cristo, se lo concede a todos los bautizados (Act. 2, 1-6.14.22b-23.32-33) mediante la imposición de las manos (Act. 19, 1b-6a). A veces el Espíritu se comunica antes del bautismo, como en el caso de Cornelio, para indicar a la Iglesia su vocación universal (Act. 10, 1.33-341.37-44).

Las lecturas paulinas ven la donación del Espíritu en orden a vivir la caridad (Rm. 4, 1-2. 5-8), la filiación divina (Rm. 8, 14-17), la comunión con Dios y la consiguiente fraternidad cristiana (Rm. 8, 26-27), la madurez en la fe y la moral evangélica (Gal. 5, 16-17. 22-23a.24), y la libertad responsable y el ejercicio ordenado de los carismas (Ef. 1, 3a. 4a. 13-19a). Es también el Espíritu quien confiere sus dones en orden al crecimiento eclesial (1 Cor. 12, 4-13) y armoniza la multiplicidad y unidad de los carismas (Ef. 4, 1-6).

Evangelios. Las lecturas evangélicas se distribuyen de este modo: 3 de San Mateo, 1 de San Marcos, 3 de San Lucas y 5 de San Juan.

Según las lecturas de Mt., el confirmado ha de ser testigo e irradiación del Espíritu de las bienaventuranzas (Mt. 5, 1-12a), incluso con la entrega de la propia vida (Mt. 16, 24-27). La confirmación es también el sacramento de los frutos del Espíritu (Mt. 25, 14-30).

El texto tomado de Marcos (1, 9-11) narra el bautismo del Señor en el Jordán, después del cual Cristo es ungido oficialmente y se manifiesta públicamente su posesión del Espíritu. Este texto y el de Pentecostés son básicos en la con-

firmación cristiana, que aparece así como una donación permanente del Espíritu, después de recibir el bautismo.

Las perícopas lucanas consideran la Confirmación como el sacramento de la donación del Espíritu en orden a que los fieles realicen su misión profética (Lc. 4, 16-22) y sean testigos existenciales y proféticos de la Palabra de Dios (Lc. 8, 4-10a. 11b.15). La confirmación aparece también como el sacramento de la revelación plena del Padre y del Hijo, gracias a la donación del Espíritu Santo que realizan los dos (Lc. 10, 21-24).

Para San Juan, Cristo comunica el Espíritu, fruto de su resurrección, a los que creen en Él (Jn. 7, 37b-39), para que conozcan toda la verdad y den testimonio (Jn. 14, 15-17) ante el mundo (Jn. 15, 18-21) y posean luz y fuerza para la salvación personal y eclesial (Jn. 14, 23-26) y poder para transformar el mundo (Jn. 16, 5b-7.12.13a).

c) Presentación de los confirmandos

Después del evangelio tiene lugar la presentación de los confirmandos al obispo. Si las circunstancias lo permiten, cada confirmando es llamado por su nombre —a no ser que sean muchos— y sube al presbiterio, acompañado, si es posible (c. 893), del padrino. El párroco o el catequista responsable testifica que los candidatos están suficientemente preparados para recibir la Confirmación.

d) La homilía

Seguidamente el obispo pronuncia una breve homilía, con la finalidad de preparar a los confirmandos, padres, padrinos y comunidad cristiana a comprender mejor el significado profundo de la Confirmación y a participar activa y fructuosamente. La homilía tiene tres puntos de referencia: las lecturas proclamadas, los que han sido interpelados por ellas y la mediación que el homileta debe realizar para que se realice el paso de la palabra al rito.

El ritual presenta el texto de una homilía que puede ser leída íntegramente. Su contenido es tan rico que constituye una verdadera síntesis teológico-litúrgica del sacramento. Tiene cinco partes: El Espíritu Santo y los Apóstoles; el Es-

píritu Santo y los sucesores de los Apóstoles; la comunicación del Espíritu en la Confirmación y sus efectos; explicación del significado de la parte esencial del rito; preparación para la renovación de las promesas bautismales.

El texto no es obligatorio y quizás sea más pastoral no ajustarse literalmente a él. Sin embargo, sería oportuno organizar las lecturas de tal modo que, al menos, se haga referencia explícita a la donación del Espíritu Santo, a la relación entre Pentecostés y la Confirmación, y al vínculo existente entre Confirmación y Bautismo, de una parte, y Confirmación y Eucaristía, por otra. Los elementos principales del rito, es decir, la crismación y la imposición de manos deben ensamblarse con las lecturas. Por otra parte, la homilía siempre debe concluir con una referencia explícita al bautismo, facilitando así el paso a una renovación consciente de las promesas bautismales.

e) Renovación de las promesas bautismales

La Constitución de liturgia pedía explícitamente que en la revisión del rito confirmatorio se tuviera en cuenta la inclusión de «la renovación de las promesas bautismales» (SC, n. 71). Señalaba, además, que este rito debía situarse antes de la celebración del sacramento (*Ibidem*). Ambos postulados no tenían otra finalidad que la de acentuar la relación de la Confirmación con los otros sacramentos de la iniciación cristiana. De ese modo los ritos, que siempre deben expresar lo más perfectamente posible la naturaleza de cada sacramento, traslucirían el adagio teológico según el cual la Confirmación es complemento del bautismo («Baptismum confirmatione perficitur»).

En este contexto es fácil explicar tanto la inclusión como la ubicación de las promesas bautismales en el nuevo *Ordo confirmationis*. El ritual concede gran importancia a este rito y ofrece varios formularios: dos de carácter genérico y tres específicos: para niños, adolescentes y jóvenes.

El primer formulario de tipo genérico es una reproducción casi literal del que se encuentra en el rito del bautismo, aunque incluye una referencia explícita al don del Espíritu Santo que confiere la Confirmación y a su identidad con el

Espíritu que recibieron los Apóstoles el día de Pentecostés. Por otra parte, se refiere a los confirmandos y no a los padres y padrinos como ocurre en el bautismo. El segundo formulario genérico incluye, en su parte central, el texto anterior, pero se abre con unas preguntas relativas al compromiso de luchar contra el pecado y vivir la caridad, y concluye con unas interrogaciones sobre la imitación de Cristo y el apostolado.

El rito prevé la posibilidad de que padres, padrinos y comunidad cristiana se adhieran a la renovación de las promesas bautismales, reconociendo en ellas su propia fe y la fe de la Iglesia, y explicitando la alegría de ser cristianos.

f) Imposición de las manos

En Oriente, la imposición de manos desapareció enseguida, considerando la *crismación* como el elemento esencial de la confirmación. En Occidente, en cambio, coexistieron durante algún tiempo la imposición de manos y la crismación. Más aún, cuando ésta pasó a primer plano, no se renunció a ver incluida en ella la imposición de manos, mostrando así que la sustitución del rito apostólico no se vio como una completa abrogación sino como una trasposición nominal[14].

En el rito actual existe la clásica imposición de manos de la liturgia romana sobre todos los confirmandos antes de la crismación. Aunque «no pertenece a la esencia del rito sacramental»[15], «hay que tenerla en gran consideración, ya que forma parte de la perfecta integridad del mismo rito y favorece la mejor comprensión del sacramento» (*Ibidem*). Bien explicado, este rito sirve para conectar con el rito apostólico. La monición ofrece un doble formulario: el primero relaciona Pentecostés y Confirmación y explica el significado bíblico-litúrgico de la imposición de las manos; el segundo se refiere a la donación del Espíritu Santo a través de un rito, realizado inicialmente por los Apóstoles y ahora por sus sucesores, los obispos. La oración subsiguiente tiene carácter introductorio de la oración epiclética; en ella se pide que Dios derrame el Espíritu Santo sobre sus hijos de adopción y les convierta, mediante la unción espiritual, en imagen perfecta de su Hijo.

Fórmula y gesto de la imposición de manos. Después de este invitatorio, el obispo —y, en su caso, los presbíteros que le acompañan en el rito sacramental— realiza una imposición de manos común sobre todos los elegidos, mientras dice la oración «Dios todopoderoso». Esta fórmula está compuesta sobre la base de la oración del Gelasiano antiguo y del ritual del bautismo de niños. De este último se ha tomado la expresión «que a estos siervos tuyos los libraste del pecado y los regeneraste por el agua y el Espíritu Santo», que sustituye a la gelasiana «que regeneraste a estos hijos tuyos por el agua y el Espíritu Santo y les concediste el perdón de todos sus pecados». En la oración del Gelasiano se ha introducido también una pequeña variante inicial y suprimido la conclusión «en el nombre de Nuestro Señor Jesucristo, con el cual vives y reinas, Dios, por los siglos de los siglos».

En el gesto que acompaña esta oración se ha restaurado la praxis más primitiva. En efecto, en los sacramentarios del siglo VIII la rúbrica decía «imponit eis manus» («les impone las manos»); en el Pontifical Romano Germánico se lee «elevata et imposita manu super capita omnium» («elevando y poniendo la mano sobre la cabeza de todos»); en el Pontifical de la Curia del siglo XII la rúbrica es «Imposita manu super capita singulorum» («impone la mano sobre la cabeza de cada uno»); en el Pontifical de Durando, en cambio, «elevatis et super confirmandos extensis manibus» («elevando y extendiendo las manos sobre la cabeza de los confirmandos»); en el Pontifical Romano más reciente también se decía «extensis versus confirmandos manibus» («extendiendo las manos hacia los confirmandos»). El *Ordo* actual dice que el obispo y los presbíteros, si confieren el sacramento, *«imponunt»* sus manos. El rito, por tanto, consiste en *imponer,* no en extender las manos.

g) La crismación

La Constitución *Divinae consortium naturae* no deja lugar a dudas: «el sacramento de la confirmación se confiere mediante la unción del crisma en la frente, que se hace con la imposición de la mano, y mediante las palabras "recibe por esta señal el don del Espíritu Santo"». La crismación es,

por tanto, parte esencial del sacramento. Por eso, en el desarrollo del rito debe aparecer como su elemento culminante.

Mientras se realiza la crismación el ministro pronuncia la fórmula antes indicada. En la elección del texto han primado dos criterios: la brevedad y la trasparencia respecto a los efectos del sacramento. La fórmula del sacramentario Gelasiano: *«la señal de Cristo, para la vida eterna»* salvaba el primer criterio; pero en ésta y en las demás fórmulas de la tradición romana no aparecía con suficiente claridad que la donación del Espíritu fuese el principal efecto de la Confirmación.

En cambio, la fórmula oriental *«signaculum doni Spiritus Sancti»* reunía las condiciones de claridad y expresividad. Además, se trataba de una fórmula muy antigua, pues aparece en el canon séptimo del concilio Constantinopolitano I, aunque en un contexto no sacramental, ya que se trataba de la readmisión de los herejes y cismáticos en la Iglesia católica, que según algunos se realizaba mediante la imposición de manos y la fórmula aludida, lo cual permite no excluir resonancias apostólicas. Esa fórmula se incorporó muy pronto a la liturgia bizantina, de donde la ha tomado el *Ordo confirmationis,* añadiendo la introducción «N. recibe», con el fin de resaltar la influencia del ministro en la eficacia del sacramento. De este modo queda claro que el sacramento no confiere de modo mecánico la donación del Espíritu Santo, sino mediante la acción de Cristo a través de su ministro, que le hace presente y operante.

En cambio, se ha conservado el gesto bastante antiguo de la iglesia romana de ungir la frente en forma de cruz.

La rúbrica actual «quae fit manus impositione» («que se realiza por la imposición de la mano») indica que la unción ha de hacerse necesariamente con la mano. No hay que excluir una alusión a la tradición de la Iglesia, tanto en el área oriental como occidental, que tiene la creencia de que la unción ocupa el lugar de la imposición de manos que realizaban los Apóstoles.

h) La oración de los fieles

Terminada la unción, durante la cual puede cantarse un canto apropiado, tiene lugar la oración de los fieles. El ritual

contiene dos formularios, aunque admite la posibilidad de otros debidamente aprobados. Las peticiones las formula un diácono, un ministro o uno de los confirmados. En las peticiones del primer formulario se ruega por los neoconfirmados, por sus padres y padrinos, por la Iglesia universal y por las necesidades del mundo. Tanto en la introducción como en la conclusión se menciona expresamente al Espíritu Santo. Además, la conclusión relaciona la Confirmación con Pentecostés, gracias al ministerio del obispo. Las peticiones del segundo formulario coinciden conceptualmente con las del primero; también se menciona explícitamente al Espíritu Santo en la introducción y en la conclusión. Sin embargo, la conclusión no relaciona Confirmación y Pentecostés sino Confirmación, bautismo y testimonio.

i) Otros ritos complementarios

El actual *Ordo confirmationis* contiene otros ritos de rango inferior, pero conexionados con la parte central del rito sacramental. Pueden señalarse éstos: la presentación individual de cada candidato antes de la crismación, el llamamiento personal del ministro a cada confirmando y la fórmula de la paz. El ritual de la Confirmación ha prescindido, en cambio, del gesto de la bofetada, que se introdujo tardíamente en la liturgia romana.

C) La liturgia eucarística

Terminada la oración de los fieles comienza la liturgia eucarística, que se desarrolla como de costumbre; sin embargo el ritual contiene varios textos para las oraciones sobre las ofrendas y poscomunión y para la bendición final.

Los textos de la oración sobre las ofrendas son tres. El primero pone de relieve que la donación del Espíritu Santo es fruto de la Cruz, y que la Eucaristía es estímulo y fuerza para cumplir los compromisos adquiridos en la Confirmación. Es, sin duda, el más rico en contenidos teológico-litúrgicos.

Para la oración poscomunión también existen tres formularios. Los dos primeros se refieren a los sacramentos de la Confirmación y de la Eucaristía e insisten en el testimo-

nio existencial y profético de los confirmados. El tercero se refiere a la comunidad cristiana y pide para ella el espíritu de caridad.

Al final de la misa se bendice al pueblo no con la fórmula ordinaria sino con una especial, que consta de tres partes, cada una de las cuales concluye con el *amén* del pueblo. La bendición del Padre se fundamenta en la filiación divina recibida en el bautismo; la del Hijo, en su promesa acerca de su presencia permanente en la Iglesia; y la del Espíritu Santo, en su donación a los fieles.

La bendición puede cambiarse por una *oración sobre el pueblo.* En ella se pide a Dios la fidelidad de los neoconfirmados a los compromisos adquiridos y termina en forma de bendición de despedida.

7. Principales novedades del nuevo «Ordo confirmationis»

El nuevo *Ordo confirmationis* contiene importantes novedades sobre el sujeto, el ministro y el padrino.

A) El sujeto

La Iglesia ha conferido la Confirmación *sólo* a quienes previamente habían recibido el sacramento del Bautismo. Como el fundamento de esta praxis obedece a la estructura íntima del organismo sacramental, tal y como ha sido querido por Cristo, el *Ordo Confirmationis* se limita a ratificar que para recibir la Confirmación se requiere estar bautizado y no confirmado; y, en el supuesto de que el confirmando tenga uso de razón, estar «en gracia, convenientemente instruido y dispuesto a renovar las promesas bautismales» (REC, n. 12). El Código de Derecho Canónico exige estos mismos requisitos para que la recepción sea lícita (c. 889).

Cuando se trata de *catecúmenos,* además de la catequesis hay que facilitarles un trato asiduo con la comunidad o con algunos de sus miembros, para que los candidatos puedan recibir una formación adecuada en orden al testimonio de vida cristiana y ejercer el apostolado. Algo semejante debe hacerse con los adultos o niños que se encuentran en edad catequética.

Si coincidiesen la preparación al Matrimonio y a la Confirmación, permanece invariable el principio de que los confirmandos han de recibir fructuosamente el sacramento; de tal modo que, si se prevé que esto no va a ser posible, el Ordinario del lugar puede retrasar la Confirmación, si lo juzga oportuno (REC, n. 12). En caso de peligro de muerte, debe hacerse una conveniente preparación espiritual, en la medida de lo posible (*Ibidem*).

La edad del candidato. Esta cuestión está íntimamente vinculada con la de la edad que debe tener el candidato a la Confirmación. La praxis eclesial no ha sido uniforme y todavía es diferente en Oriente y Occidente.

Por lo que respecta a la liturgia romana, la *Tradición Apostólica* dice explícitamente que los tres sacramentos de la iniciación se confieren tanto a los adultos como a los niños, sean éstos de corta edad o lactantes. Esa praxis siguió vigente durante el tiempo en que la iniciación cristiana se realizaba en una única celebración litúrgica.

Cuando se separaron el Bautismo y la Confirmación, los confirmandos eran predominantemente niños, aunque los Pontificales hablan de *infantes* (Pontifical Romano Germánico y de la Curia del siglo XII), entendiendo por *infantes* los que necesitaban ser sostenidos en los brazos de los padrinos.

Hacia los siglos XIII-XIV, y con mayor intensidad en los siguientes, la Confirmación se difería hasta los siete años, época de la discreción, fuera del caso de necesidad. El Catecismo Romano (II, 3, 7) aprobó esta praxis. Benedicto XIV [16] la justificó doctrinalmente, diciendo que, en ese momento, la Confirmación subviene, con la gracia que confiere, a las nuevas necesidades y exigencias del bautizado, que comienza su milicia cristiana, y —en su *De Synodo Diocesana*— desautorizó la costumbre, extendida en Francia y en Italia de conferirla después de la primera comunión. León XIII en una carta al obispo de Marsella, en 1894, insistió en que se recibiera hacia los siete años y *antes* de la primera comunión. El Código de derecho canónico de 1917 recogió esta última praxis en el canon 788.

El *Ordo confirmationis* (n. 11) recoge la praxis antigua y moderna, al establecer que los adultos, «a la vez que reciben el Bautismo, sean admitidos a la Confirmación y a la Euca-

ristía» (n. 11, 1), mientras que los niños «serán confirmados hacia la edad de los *siete* años» (n. 11, 2). Deja, sin embargo, a las Conferencias Episcopales la determinación de una edad más tardía por motivos verdaderamente pastorales, sobre todo el de inculcar más fuertemente en la vida del niño su adhesión a Cristo. Sin embargo, en los casos de necesidad los niños deben ser confirmados, aunque no tengan uso de razón (n. 11, 3), con tal de que hayan recibido el Bautismo (n. 12).

El Código de Derecho Canónico establece que la Confirmación se confiera al llegar la edad de la discreción, a no ser que la Conferencia Episcopal determine otra edad (c. 891). En un caso concreto y por causa grave, el ministro pueda diferirla.

La Conferencia Episcopal Española, que no se pronunció cuando se promulgó el *Ordo Confirmationis*[17], sí lo ha hecho ahora, estableciendo «como edad para recibir el sacramento la situada en torno a los catorce años, salvo el derecho del Obispo diocesano a seguir la edad de la discreción»[18].

Esta postura, aparentemente ambigua y casi contradictoria, refleja, en realidad, la disparidad de criterios existentes entre teólogos, liturgistas y pastoralistas; pues mientras no pocos sostienen que razones catequético-pastorales aconsejan retrasar la Confirmación hasta la pubertad e incluso hasta la juventud, otros opinan que la dinámica de la iniciación cristiana, la praxis multisecular de la Iglesia y la costumbre ininterrumpida de Oriente aconsejan iniciar al cristiano cuanto antes de modo pleno. Más aún, juzgan que esta praxis concordaría mejor con la lógica neotestamentaria, que presenta la donación del Espíritu Santo no como *consecuencia* de su madurez cristiana sino como *requisito previo* para descubrir la verdad total del misterio de Cristo, imbuirse del espíritu misionero y universalista y llenarse de fortaleza para ser testigos del Resucitado con la palabra y con la vida, y sufrir incluso el martirio.

Quizás sea oportuno resaltar más la realidad *teológica de* la Confirmación que su aspecto *antropológico,* tomando más conciencia de que Espíritu Santo no es un premio o una conquista sino la efusión gratuita de la acción salvífica y misericordiosa de Dios, que opera, silenciosa pero eficazmente, en quien la acoge con apertura y docilidad de corazón.

B) *El ministro*

El rito de la imposición de manos que confiere el Espíritu Santo, aparece en la Iglesia primitiva como ministerio reservado a los Apóstoles (Act. 8, 14-18; 19, 1-7). Durante los tres primeros siglos, es al obispo, como jefe de la iglesia local, a quien corresponde reconocer a los nuevos miembros de la comunidad y, como signo de la presencia apostólica en él, bautiza e impone las manos o unge (segunda unción) a los bautizados, asistido por los presbíteros; y cuando éstos bautizan y hacen la primera unción posbautismal, él se reserva la imposición de manos y la crismación.

A partir del siglo III hay que distinguir entre la praxis de Oriente y de Occidente. En Oriente, la multiplicación de las iglesias rurales y la unidad de toda la iniciación cristiana motivó que los presbíteros confiriesen la Confirmación por delegación *permanente* de su obispo, por lo que eran considerados ministros ordinarios del sacramento. En Occidente varía según épocas e iglesias locales. En España, por ejemplo, el concilio de Elvira (ca. 300) determinó que confirmara el obispo (c. 77); mientras que el concilio toledano del año 400 estableció (c. 20) que los presbíteros podían conferir el sacramento en ausencia del obispo o estando él presente, si lo autorizaba.

En África y Roma, en cambio, el ministro ordinario es el obispo. Más aún, Roma intervino enérgicamente cuando los presbíteros intentaron confirmar. La respuesta de Inocencio I al obispo de Gubio contra los presbíteros del Lacio[19] y la durísima carta de San Gregorio[20], en el 593, al obispo de Cagliari, contra los sacerdotes de Cerdeña, son dos ejemplos bien concretos y significativos. Sin embargo, en ausencia del obispo se permitió alguna vez que los presbíteros confiriesen el sacramento.

Desde el siglo XIII, la Santa Sede concedió con facilidad a los presbíteros misioneros la facultad de confirmar a los neófitos, si resultaba difícil la presencia del Administrador Apostólico.

El 14 de septiembre de 1946, Pío XII, en virtud del *Decreto Spiritus Sancti munera*[21] otorgó a los párrocos y a otros sacerdotes, expresamente mencionados en el decreto, la facultad de confirmar en peligro de muerte.

El Código de 1917 contenía esta normativa: a) el obispo es el ministro ordinario (c. 782-1); b) son ministros extraordinarios los presbíteros que por derecho común o por indulto apostólico tienen poder de confirmar (c. 782, 2); y c) también los que tienen ese poder por derecho común (c. 782, 783).

El *Ordo Confirmationis* recoge, por una parte, la legislación del Código de 1917 y la concesión de Pío XII (n. 7, letras a) y b); y, por otra, introduce importantes novedades.

En primer lugar, en el caso de un neófito adulto «el presbítero que, por encargo a él legítimamente concedido, bautiza a un adulto o a un niño en edad catequística, o introduce en la plena comunión con la Iglesia a un adulto válidamente bautizado» (n. 7, b) tiene facultad de confirmar *ipso iure.*

En otras circunstancias, a saber, «cuando se da una verdadera necesidad o causa especial», «como sucede algunas veces por el gran número de confirmandos» (n. 8), el ministro contemplado en el número 7 y el ministro extraordinario por indulto apostólico o por derecho pueden asociar a otros presbíteros para que, junto con él, confieran el sacramento. Se requiere que estos presbíteros: a) ejerzan un ministerio u oficio peculiar en la diócesis, por ejemplo, que sean Vicarios Generales o Vicarios o Delegados Episcopales, o Vicarios de distrito o regionales, o quienes a ellos pueden equipararse «ex officio», por mandato del Ordinario del lugar; o b) que sean párrocos del lugar donde se confiere el sacramento o párrocos de los lugares a los que pertenecen los confirmandos o que se trate de presbíteros que actúan especialmente en la preparación catequética de los confirmandos (n. 7, 1).

El Código de Derecho Canónico no emplea el término *originario* (cfr. LG, 26 y REC, n. 8), sino el más jurídico de *ordinario,* indicando que «el ministro ordinario de la Confirmación es el obispo» (c. 882); aunque establece que «también puede administrar válidamente este sacramento el presbítero dotado de facultad por el derecho común o por concesión peculiar de la autoridad competente» (c. 882). En los cánones 883-888 explicita y concreta este principio general. Tienen especial interés los cánones 883 y 884.

Según el canon 883 «gozan *ipso iure* de la facultad de confirmar: 1) dentro de los límites de su jurisdicción, quienes en el derecho se equiparan al Obispo diocesano (cfr. c. 368); 2) respecto a la persona de que se trata, el presbítero que, por razón de su oficio o por mandato del Obispo diocesano, bautiza a quien ha sobrepasado la infancia, o admite a uno ya bautizado en la comunión plena de la Iglesia Católica; 3) para los que se encuentran en peligro de muerte, el párroco, e incluso cualquier presbítero» (c. 883).

«El Obispo dioceano debe administrar por sí mismo la Confirmación, o cuidar de que la administre otro Obispo; pero si la necesidad lo requiere, puede conceder facultad a uno o varios presbíteros determinados, para que administren este sacramento» (c. 884, 1). Por causa grave, el Obispo, y así mismo el presbítero dotado de facultad de confirmar por el derecho o por concesión de la autoridad competente, pueden, en casos particulares, asociarse a otros presbíteros, que administren también el sacramento» (c. 884, 2).

C) El padrino

a) Generalidades

Las primeras noticias sobre el padrino de la Confirmación aparecen en algunos sínodos galicanos de los siglos VIII-IX. En ellos se prohíbe ejercer el padrinazgo a los padres y pecadores públicos. También hay testimonios de esta institución en algunas Decretales apócrifas que admitió Graciano en su *Decretum* y luego pasaron al *Corpus Iuris*[22].

En una rúbrica del sacramentario Gregoriano del siglo IX y después en el Pontifical Romano-Germánico —conservada en varias redacciones posteriores— se prescribe que el confirmando ponga su pie en el pie derecho del padrino en el momento de la Confirmación, a no ser que por su corta edad deba ser sostenido en brazos. Esta rúbrica se conservaba todavía en el último Pontifical, aunque en la práctica, como ya hemos dicho antes, había sido sustituida por el contacto de la mano derecha del padrino en el hombro del confirmando.

El *Ordo confirmationis* dice que «si los confirmandos son

niños, les acompaña uno de los padrinos o uno de los padres» (REC. n. 25), y que, en el momento de la crismación, «el que presenta al confirmando coloca su mano derecha sobre el hombro de éste y dice al obispo el nombre del presentado» (REC, n. 34).

b) Número

En cuanto al *número,* la Iglesia prefirió *siempre* que cada confirmando tuviese su propio padrino y rechazó el abuso de que uno fuese padrino de muchos, tolerándolo únicamente en caso de verdadera necesidad[23]. El Código de Derecho canónico de 1917 es bien explícito: «Cada confirmando tenga su propio padrino» (CIC, c. 794, 1). El *Ordo* actual ratifica la misma praxis (n. 5). El nuevo código la suaviza un poco, pues introduce esta variante: «en cuanto sea posible» (c. 892).

c) Naturaleza

Sobre la *naturaleza,* el *Ordo confirmationis* señala que el padrino tiene estas funciones: llevar a los candidatos a recibir el sacramento, presentarlos para que lo reciban y ayudarles después a cumplir los compromisos bautismales, según el Espíritu recibido (n. 5).

El Código actual pone el acento en la responsabilidad posbautismal del padrino, al decir que a él «corresponde procurar que se comporte (el confirmando) como verdadero testigo de Jesucristo y cumpla fielmente las obligaciones inherentes al sacramento» (c. 892).

d) Requisitos

El sujeto hábil para ejercer el padrinazgo ha sufrido un cambio muy importante, pues, de la prohibición de ejercerlo quienes lo habían hecho en el Bautismo (CIC, c. 796, 1), se ha pasado a recomendar que el padrino del Bautismo sea también el de la Confirmación (RCE, n. 5, 2; CIC, c. 893, 2).

El cambio no es de carácter meramente *legal* sino *teológico,* pues con él se quiere destacar la íntima conexión existente entre Bautismo y Confirmación.

En cuanto a las condiciones concretas para ejercer el pa-

drinazgo, el Código, que repite substancialmente al *Ordo Confirmationis* (n. 6), establece lo siguiente:

«Para que alguien pueda ser admitido como padrino, es necesario que: 1) haya sido elegido por quien va a confirmarse o por sus padres o por quienes ocupan su lugar o, faltando éstos, por el párroco o ministro y que tenga capacidad para esta misión e intención de desempeñarla; 2) haya cumplido dieciséis años, a no ser que el obispo diocesano establezca otra edad, o que, por justa causa, el ministro considere admisible una excepción; 3) sea católico, esté confirmado, haya recibido ya el santísimo sacramento de la Eucaristía y lleve, al mismo tiempo, una vida congruente con la fe y con la misión que va a asumir; 4) no esté afectado por una pena canónica legítimamente impuesta o declarada; 5) no sea el padre o la madre de quien se ha de confirmar» (c. 874)[24].

8. Preparación al sacramento

El *Ordo Confirmationis* concede mucha importancia a la preparación previa, señalando los objetivos y sujetos de dicha preparación.

Los *objetivos* se inscriben en la línea de conseguir una recepción fructuosa del sacramento. Para ello el *Ordo* traza algunas líneas fundamentales, tanto en el caso de niños como en el de adultos.

Respecto a los *niños* señala las siguientes: a) aumentar gradualmente en ellos el espíritu de fe (n. 3, 3); b) procurar su adhesión íntima a Cristo y capacitarles para dar testimonio de Él (n. 11, 3); y c) cerciorarse de su capacidad para renovar conscientemente los compromisos bautismales (n. 12, 2) y de su disposición de cumplirlos (n. 5, 1).

Aunque no se especifican los contenidos de la catequesis, ésta debe apoyarse sobre estos tres pilares: la doctrina sobre el Espíritu Santo, los efectos del sacramento, y los compromisos que se adquieren. Pero no basta con una mera *instrucción;* se requiere, sobre todo, una verdadera *iniciación* sacramental.

Los responsables de esta instrucción e iniciación son los

siguientes: a) la comunidad cristiana (n. 3, 1-2); los padres (nn. 3, 4; 4); los padrinos (n. 5); los pastores (nn. 3, 1; 6); y las Conferencias Episcopales (nn. 16, 17 y 11, 2).

En cuanto a los *adultos,* el Ordo sitúa la preparación de la Confirmación en el contexto del Catecumenado (n. 12, 4).

9. Síntesis conclusiva[25]

Del estudio analítico precedente —completado por testimonios de otras tradiciones litúrgicas de Oriente y Occidente— se deducen estas grandes líneas teológico-litúrgicas: la Confirmación, a) es el sacramento de la donación en plenitud del Espíritu Santo; b) está íntimamente vinculada con el Bautismo y la Eucaristía y c) es un sacramento profundamente eclesial.

A) Sacramento de la plenitud del Espíritu

El Espíritu de Dios, anunciado en el Antiguo Testamento como don divino de los tiempos mesiánicos (Joel 2, 23-30; Is. 11, 1-4), descendió sobre Cristo en el momento de la Encarnación (Mt. 1, 20; Heb. 7, 22-23) y después del bautismo en el Jordán (Mt. 3, 16), ungiéndolo espiritualmente como Sacerdote y Mesías. *En* y *por* su fuerza predicó, hizo milagros, oró y murió (Heb. 9, 14). Es decir, el Espíritu Santo está presente en toda la vida y ministerio mesiánico de Cristo. Esto no equivale a decir que Cristo fuese un instrumento del Espíritu Santo. Además no se puede olvidar que así como el Verbo es enviado por el Padre, el Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo.

Cristo prometió a los Apóstoles la donación del mismo Espíritu, para que comprendieran la obra que Él había realizado y se convirtieran en testigos de su Resurrección redentora, tanto entre los judíos como entre los gentiles. La promesa de Cristo incluía también la donación *corporativa* del Espíritu Santo a toda la Iglesia y la *individual* a cada cristiano.

El día de Pentecostés comenzó a cumplirse esta promesa y los Apóstoles recibieron, como fruto del misterio pas-

cual (Jn. 19, 30), el don del Espíritu Santo. Esa donación les desveló la verdad del entero misterio de Cristo y guió desde entonces toda su actividad apostólica: el anuncio kerigmático a los judíos y gentiles (Act. 2, 14-41), el ministerio entre los gentiles y su aceptación como miembros del nuevo Pueblo de Dios (Act. 10, 9-48), la elección de Matías para completar el número de los testigos cualificados de la resurrección (Act. 1, 15-26), la institución diaconal (Act. 6, 6), el servicio de la palabra y de la caridad, etc. (Act. 6, 2; 15, 28-29).

El cumplimiento de la promesa de Cristo fue total, puesto que la donación mesiánica del Espíritu se comunicó corporativamente a toda la Iglesia (Act. 2, 1-47), universalmente a las naciones (Act. 10-11, 18 Pentecostés de los gentiles) e individualmente a cada fiel (cfr. vg. Act. 1, 7-8). Ese Espíritu se convirtió en fuente de caridad (Rm. 5, 5; 1 Cor. 14), estímulo de acción (Rm. 8, 16; Gal. 4, 6), causa de los carismas (1 Cor. 12, 4-12) que edifican la Iglesia (1 Cor. 14, 4; 12, 26) y la consagran como templo de Dios (1 Cor. 3, 16; Ef. 22, 22), y alma de toda la existencia cristiana (Gal. 5, 25; 6, 9; Rm. 8, 9-13; Ef. 4, 30).

Los Apóstoles, fieles al mandato de Cristo de conferir el Espíritu a todos los creyentes, realizaban el rito de la imposición de manos, mediante el cual los ya bautizados recibían de un modo nuevo y pleno el don del Espíritu Santo. Ambos ritos —la ablución y la imposición de manos— aparecen íntimamente vinculados incluso temporalmente de modo ordinario, pero sin confundirse, pues mientras el Bautismo está puesto en relación con la salvación, la remisión de los pecados, la nueva creación y, sobre todo, la pertenencia a Cristo, la imposición de las manos está referida al *don del Espíritu*.

La donación del Espíritu no fue, sin embargo, una realidad privativa de los tiempos apostólicos, sino permanente en todas las edades de la Iglesia; pues los obispos, sucesores de los Apóstoles, siguieron imponiendo las manos con idéntica finalidad y eficacia. Cuando, más tarde, cambió la ritualidad del sacramento y la unción con *crisma* (Occidente) y *myron* (Oriente) sustituyó a la imposición de las manos, la Iglesia tuvo conciencia de estar continuando el rito apostólico y confiriendo el Espíritu Santo. De hecho, tanto la fórmula que

acompaña la crismación en algunas Iglesias orientales como la oración septiforme de los Sacramentarios romanos y la posconfirmatoria de los Pontificales posteriores expresan inequívocamente que el rito que sigue al Bautismo confiere el Espíritu Santo. El rito actual acentúa mucho esta realidad.

La inflexión de la teología dogmática de algunos momentos, respecto a la donación e importancia del Espíritu Santo, no existió nunca en las fuentes litúrgicas, en las cuales —desde el simplicísimo rito de los Hechos hasta el actual, y tanto en Oriente como en Occidente— aparece con toda claridad que lo específico del rito confirmatorio es la donación del Espíritu.

No es improbable que estos hechos litúrgicos hayan mantenido en la Iglesia, desde que se separaron los sacramentos de la iniciación, la conciencia de que la *crismación* se correspondía con la *imposición de manos* de los Apóstoles y que su efecto era el mismo. Pueden recordarse, a este respecto, los testimonios de Inocencio III[26], Inocencio IV[27], el II Concilio de Lyón[28] y el Concilio Florentino[29].

B) Relación con el Bautismo y la Eucaristía

Según atestiguan Tertuliano[30] y San Cipriano[31] en las postrimerías del siglo II y principios del III, la liturgia africana confería la Confirmación inmediatamente después del Bautismo y antes de la Eucaristía. Para Tertuliano lo propio de la imposición de manos es hacer que el Espíritu Santo descienda y tome posesión del bautizado. San Cipriano mantiene la unidad bautismal pero distingue claramente el baño y la imposición de manos, atribuyendo al primero el efecto negativo de la remisión de los pecados y a la segunda la donación del Espíritu. No obstante estas diferencias, los dos autores africanos presentan unidos, no sólo ritualmente sino teológicamente, el Bautismo y la Confirmación.

Por la misma época —ca. 215— la Tradición Apostólica de San Hipólito (cap. 21-22) deja constancia de que en Roma —y quizás en Alejandría— los tres sacramentos se realizan en la Vigilia Pascual. Esta praxis se prolongará, aunque de modo no tan uniforme, hasta los siglos X-XI, momento en el cual se rompe definitivamente la unidad ritual de la iniciación cristiana.

La liturgia milanesa del siglo IV comprende como ritos posbautismales, entre otros, una oración epiclética unida a la consignación, en la que se pide la donación del Espíritu Santo[32]. Por lo demás, están ritualmente unidos los tres sacramentos. San Paciano atribuye el don del Espíritu a la crismación[33], mientras que en san Isidoro van unidas la imposición de manos y la unción[34].

En Oriente hay unanimidad en todas las iglesias respecto a la unidad de los tres sacramentos y a su celebración en la Vigilia Pascual; varían, en cambio, en cuanto a los elementos que componen la unidad bautismal: unciones, signación, imposición de manos, según atestiguan la *Didascalia*[35], las Catequesis Mistagógicas de san Cirilo[36], Teodoro de Mopsuestia[37] y san Juan Crisóstomo[38] y algunos pasajes de las *Constituciones Apostólicas*[39].

Oriente conservó siempre, sin ninguna interrupción, la unidad de la iniciación, incluso después que en Occidente se separaran ritualmente los sacramentos del Bautismo, Confirmación y Eucaristía. Esta praxis continúa todavía vigente en la mayor parte de las iglesias orientales.

Es claro que una praxis tan universal sólo puede explicarse por la conciencia eclesial sobre la íntima unión teológica que existe entre los tres sacramentos de la iniciación; unión que aparece tan resaltada que, muchas veces, resulta difícil distinguir el rito del Bautismo del de la imposición de manos. Para los Padres era una *evidencia* que la Confirmación completa al Bautismo y está orientada hacia la Eucaristía.

Reflexionando sobre estos hechos, la teología actual insiste en la necesidad de redescubrir la unidad y proyección de los ritos bautismales, viendo toda la obra de la nueva creación y de la justificación —ya se trate de la Iglesia o de cada cristiano— como fruto del mismo Espíritu. Se recupera así el punto de mira que tuvo la patrística, para quien toda la iniciación bautismal, desde su preparación hasta su consumación, es obra del Espíritu, de suerte que nada se opera fuera de Él. Las sucesivas invocaciones litúrgicas, dirigidas al Padre o al Espíritu, son una confesión de la fe que discierne al Espíritu que actúa y se nos comunica. Esta realidad,

propia de toda la iniciación cristiana, se expresa de forma privilegiada en la crismación.

En el nuevo Adán, Cristo, se reencuentra el Espíritu que había abandonado a los hombres cuando pecaron; y, quienes son incorporados a su Cuerpo por el Bautismo, son ungidos y marcados con «el sello del Espíritu». Para los Padres griegos se trata de la infusión directa de la vida divina increada: se da el Espíritu Santo. Sin embargo, la consagración del cristiano es obra conjunta de toda la Trinidad: el Padre es el *Unctor* (quien unge), el Hijo, el *Unctus* (el ungido) y el Espíritu Santo la *Unctio (la unción)*. La concepción no puede ser más grandiosa ni más integradora.

A su luz se descubre que las relaciones entre Cristo y el Espíritu no sacrifican ni la *unidad* ni la *dualidad* del Bautismo y la Confirmación —los dos grandes peligros de la teología bautismal y de la cristología—, sino que conservan tanto la distinción como la integración, al ver en ambos sacramentos no dos fases sucesivas de la misma iniciación sino una única economía, en la que actúan Cristo y el Espíritu. De este modo la obra del Hijo y la del Espíritu Santo se presentan como obra de dos Personas distintas pero, a la vez, íntimamente ligadas entre sí. Pentecostés no es prolongación, sino consecuencia de la Encarnación. Se trata de dos tiempos: en el primero, Cristo realiza la obra y misión recibidas del Padre, recapitulando en su encarnación toda la raza humana; hecho esto, la obra del Espíritu consuma la de Cristo, sellando y ungiendo a toda la Iglesia y a cada uno de sus miembros.

Cuando el Bautismo y la Confirmación aparecen *ritualmente* unidos, manifiestan el desarrollo histórico que conlleva la plenitud ontológica de la iniciación, la cual supone la acción progresiva del Espíritu; es decir, dan a conocer la unidad que existe entre ambos sacramentos, como obra de Cristo y del Espíritu. Cuando, en cambio, aparecen *cronológicamente* separados, manifiestan la dualidad sacramental, dualidad que no está en Dios sino en la percepción del hombre, que tarda en descubrir la unidad del misterio cristiano. En el primer supuesto, la acción catequética debe descubrir la *distinción* entre los dos sacramentos; en el segundo, en cambio, su íntima *unión*. Y en ambos, que Bautismo y Confir-

mación son realidades teológicamente inseparables del único misterio cristiano.

Por otra parte, la teología actual insiste también en la necesidad de redescubrir que la Eucaristía es el término de la iniciación cristiana. La praxis primitiva de las liturgias occidentales, y el uso actual de las orientales y de la romana, en el caso de la iniciación de adultos, así lo exigen. La economía salvífica, en efecto, arranca del Padre y se realiza por Cristo en el Espíritu, que consuma la obra de la salvación. El Espíritu —como testifican las plegarias eucarísticas, sobre todo las orientales, y las epíclesis preconsecratorias y posconsecratorias— consagra, bendice, santifica y hace eficaces los dones eucarísticos, de forma misteriosa pero real. Así, el Espíritu aparece como realizador de la Eucariastía, al igual que de la Iglesia. Esto permite descubrir la maravillosa continuidad sacramental de los tres sacramentos iniciáticos: el Espíritu actúa en el Bautismo, el mismo Espíritu actúa en la Confirmación y, finalmente, sella el misterio eucarístico como sella y bendice a cada uno de los bautizados y ungidos.

C) Eclesialidad de la Confirmación

El aspecto eclesial es una constante de las liturgias orientales y occidentales.

Como ya se indicó al hablar del ministro, la multiplicación de las Iglesias rurales en Oriente dio lugar a una delegación permanente en el presbítero para realizar, además del Bautismo y la Eucaristía, la crismación con el *myron*. Sin embargo, para mantener la vinculación de la crismación con la Iglesia, el Patriarca tenía que bendecir el *myron*.

En la liturgia hispánica ocurría algo semejante. Después que el primer concilio de Toledo consideró ministro de la Confirmación al presbítero, cuando el obispo estaba ausente o si delegaba en él estando presente, la bendición del crisma estaba reservada al obispo, jefe visible de la iglesia local.

La liturgia romana aún resaltó más el aspecto eclesial de la Confirmación. Cuando los tres sacramentos de la iniciación se celebraban en la Vigilia Pascual, el obispo era ayudado por los presbíteros y diáconos en el rito bautismal, pero

se reservaba la imposición de manos y la crismación. En el momento en que se generalizó el sacramento del Bautismo entre los neonatos, el sello final también permaneció reservado al obispo. Posteriormente delegó la potestad de confirmar en algunos presbíteros, especialmente en las misiones y, más modernamente, en caso de peligro de muerte. Sin embargo, en todos los casos el crisma con que ungía el presbítero había sido consagrado por el obispo.

Actualmente se ha ampliado la potestad presbiteral para confirmar; con todo, para evitar hasta la sospecha de la no eclesialidad de la Confirmación, el nuevo ritual indica que el obispo es el ministro *originario* (n. 7), término ya adoptado por la *Lumen Gentium* (n. 11) para recordar el aspecto original de la imposición de manos que, además de conferir el Espíritu Santo, incorporaba más íntimamente a la Iglesia. Por otra parte, cuando el obispo asocia al rito a otros presbíteros, les entrega personalmente el crisma, gesto que indica claramente que actúaban en su nombre.

No se puede olvidar, por otro lado que, tanto las liturgias orientales como occidentales, precisan que la imposición de manos o la crismación tiene lugar en presencia de la comunidad cristiana, presidida por su obispo. Baste recordar, por ejemplo, el testimonio de la *Tradición Apostólica*: después que el presbítero ha realizado la primera unción posbautismal en el bautisterio, los neófitos entran en el lugar donde está reunida la comunidad cristiana y allí el obispo hace la segunda crismación.

El *Ordo Confirmationis* subraya mucho la eclesialidad de la Confirmación. Así, ya al principio de los Prenontandos doctrinales, se dice que «al Pueblo de Dios le corresponde preparar a los bautizados para recibir el sacramento de la Confirmación» (n. 3). Por lo que respecta al mismo rito, son muchos los elementos eclesiales: la monición de entrada, donde la Confirmación aparece como sacramento de la Iglesia, representada por la comunidad allí presidida por el obispo; la tercera colecta; la homilía, destinada no sólo a los confirmandos sino también a sus padres, padrinos y comunidad cristiana; la conclusión de la oración de los fieles y la respuesta del pueblo; la monición de la imposición de las manos; el Padre Nuestro en común, etc.

Por último, hay que resaltar un elemento universal e invariable de todas las liturgias: el confirmando se encuentra personalmente con el obispo o con su delegado, gesto que evidencia y subraya el compromiso personal que adquirirá, cuando reciba el «sello del Espíritu», dentro de una comunidad concreta y de la Iglesia universal, de la que aquélla es representación y con la cual está en comunión plena.

En resumen: la Confirmación confiere el don del Espíritu; el Espíritu sella la pertenencia del bautizado a la Iglesia; y la Iglesia se va edificando así por la acción del Espíritu Santo.

10. Orientaciones catequético-litúrgicas

A) Orientaciones metodológicas

Nadie pone hoy en duda que el segundo sacramento de la iniciación cristiana necesita ser revalorizado y que esto requiere una acción catequético-litúrgica de gran alcance cuantitativo y, sobre todo, cualitativo. Dentro de esta acción catequético-litúrgica pueden destacarse dos grandes coordenadas: una de tipo metodológico y otra de carácter temático.

Desde el punto de vista *metodológico* la catequesis sobre la Confirmación debe tener en cuenta tres cuestiones. En primer término, que el Espíritu Santo no es sólo ni principalmente una *materia que hay que explicar,* sino que es *agente principal de la catequesis;* es decir: el verdadero maestro que permite penetrar en el sentido de la Palabra de Dios. No se trata, pues, sólo de hablar del Espíritu Santo, sino de situarse bajo su influjo y lograr que los confirmandos durante su preparación *vivan según el Espíritu.* Se trata, en consecuencia, no sólo de instruir sino de *iniciar.* Este fue el modo de actuar de los Padres.

En segundo lugar, hay que procurar exponer la doctrina sobre el Espíritu Santo partiendo de lo que *ha hecho y continúa realizando* en la historia de la salvación. La palabra de Dios, la historia de la Iglesia y los carismas auténticos actuales han de ayudar a descubrir la presencia actuante del Es-

píritu en la vida personal y comunitaria. Se trata, por tanto, de presentar al Espíritu *en acción*. El libro de los Hechos de los Apóstoles ofrece una norma pedagógica de excepcional importancia, pues allí se descubre la naturaleza del Espíritu *(quid sit)* a través de su acción *(quomodo sit)*. Sería, sin embargo, abusivo crear antinomias y contraposiciones entre la exposición positiva y la dogmática. En otros términos, la Palabra de Dios y el Magisterio de la Iglesia se ensamblan y armonizan perfectamente.

Por último, el Espíritu Santo no debe presentarse como una realidad absolutamente autónoma e independiente, sino como una Persona trinitaria, que colabora en la acción salvífica con el Padre y con el Hijo.

B) Temática catequético-litúrgica

La segunda gran coordenada se refiere a los contenidos de la catequesis sobre la Confirmación. Estos contenidos pueden agruparse en torno a cuatro grandes apartados.

Ante todo, es necesario referirse al Espíritu Santo como donación concedida a los Apóstoles para continuar la obra de Jesucristo. En efecto, es el Espíritu quien les hace *comprender* la Persona, la doctrina y la obra de Cristo; les impulsa a predicar valientemente la Buena Nueva; les confiere la fortaleza necesaria para ser testigos del Resucitado; les hace vivir la filiación divina y la confraternidad con Cristo; distribuye y ordena los carismas en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo en la unidad y en la caridad plenas.

En segundo lugar, es necesario insistir en que el Espíritu Santo continúa dándose a la Iglesia y a cada cristiano para los mismos fines que en la Iglesia primitiva. Por tanto, todo lo dicho antes es aplicable al momento actual de la Iglesia.

Además, hay que insertar la Confirmación en este contexto, haciendo que aparezca como el sacramento que posibilita la donación-recepción del Espíritu para continuar, a nivel eclesial y extraeclesial, la obra salvadora realizada por Cristo.

Finalmente, hay que insistir en que la Confirmación plenifica el Bautismo y está orientada a la Eucaristía. La unidad entre los tres sacramentos de la iniciación cristiana, en

efecto, no es una cuestión que ha existido *de facto* en la historia de la Iglesia y ha sido buscada ardientemente en la reforma litúrgica del Vaticano II, sino que es una *realidad teológica,* en cuanto que los tres sacramentos se fundamentan sobre una única realidad: el misterio pascual, realidad que significan y realizan, cada uno a su modo, para lograr la progresiva y completa configuración del creyente con Cristo en la Iglesia, y realizar su plena y perfecta identidad cristiana y eclesial. Mientras un creyente no ha recibido los tres sacramentos de la iniciación, no tiene la plenitud del *ser* cristiano. Sólo cuando ha recibido el Bautismo, la Confirmación y la Eucaristía el cristiano adquire la madurez necesaria para cumplir su misión específica en la Iglesia y en el mundo. La Confirmación ocupa un puesto intermedio entre el Bautismo y la Eucaristía, situándose en la segunda etapa del camino que conduce a la plenitud de inserción en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

La *unidad,* pues de la Confirmación con el Bautismo y la Eucaristía es anterior a la *distinción* teológica y a una eventual *separación celebrativa.* Sin referencia al Bautismo, la Confirmación perdería su típica connotación, su identidad de sacramento de la iniciación. Sin referencia a la Eucaristía, quedaría muy en penumbra que quienes han participado en el misterio pascual, renaciendo por el Bautismo y sellados por la fuerza del Espíritu, son precisamente los que se reúnen para participar en el memorial de la Muerte y Resurrección de Cristo, reviviendo ritualmente la gracia bautismal y crismal.

Capítulo III
LA SAGRADA EUCARISTÍA*

La realidad polivalente del misterio eucarístico puede agruparse en torno a estos cinco bloques: la Eucaristía, prefigurada; la Eucaristía, anunciada; la Eucaristía, instituida; la Eucariastía, celebrada; y la Eucaristía, venerada.

I. LA EUCARISTÍA, PREFIGURADA[1]

La existencia de múltiples relaciones e interdependencias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento es hoy un patrimonio universalmente admitido. Este hecho es consecuencia de un gran esfuerzo realizado desde hace un siglo, y especialmente en los últimos decenios, en los campos bíblico, patrístico, litúrgico y dogmático. Gracias a este esfuerzo se ha redescubierto que el proyecto salvífico de Dios es una realidad *unitaria* y *lineal*, que, en su *revelación* y *realización*, se ha llevado a cabo de un modo progresivo, y mirando siempre hacia la *plenitud de los tiempos* y, más en concreto, al Misterio Pascual de Cristo.

Es lógico, por tanto, que los modernos estudios sobre la Sagrada Eucaristía traten de las instituciones, ritos, profecías y figuras del Antiguo Testamento, que se refieren a ella, con el fin de enmarcarla de modo más adecuado y comprenderla con mayor hondura.

Siguiendo esta metodología, estudiaremos aquí algunas realidades veterotestamentarias relacionadas con la Eucaristía; concretamente: el memorial de la Pascua, la sangre de la Alianza, el sacrificio del Siervo de Yahvé, el sacrificio del gran día de la expiación, la profecía de Malaquías, el sacrificio de Melquisedec y el maná.

1. La Pascua judía

A) La fiesta pastoril de primavera

Como los demás pueblos nómadas circundantes, los pastores israelitas celebraban cada primavera el sacrificio de un cordero joven, que ofrecían a Dios para obtener la fecundidad del ganado a fin de que resultara bien la trashumancia, que comenzaba en esa época del año.

El rito de este sacrificio incluía dos elementos fundamentales: la aspersión de la sangre sobre los palos de la tienda y la manducación del cordero, acompañada de hierbas amargas propias del desierto y panes ácimos, y al estilo pastoril, es decir: ceñidos los lomos y con las sandalias puestas. El cordero se comía sin romper los huesos de la víctima (Ex. 12, 46), simbolizando una esperanza futura, en cuanto que Dios, al aumentar la fecundidad del ganado, hacía revivir la víctima.

B) La Pascua del Éxodo

Hay un momento en la historia de Israel en el que tiene lugar un acontecimiento que cambiará el curso de esa historia: la intervención milagrosa de Dios en favor suyo, librándole de la esclavitud de Egipto y conduciéndole, después de los sucesos del Mar Rojo, hasta la falda del Sinaí, estableciendo con él una alianza (Ex. 12, 1-14).

Según los planes de Dios, esta intervención salvífica no estaba destinada a ser un mero suceso grandioso de la historia de Israel, sino que había de ser una realidad vivida por todas las futuras generaciones: «Este será un memorial entre vosotros y lo celebraréis como fiesta en honor de Yahvé de generación en generación» (Ex. 12, 14). Dios mismo dio a Moisés la orden y el modo de celebrarlo (Ex. 12, 1-14), y le ordenó trasmitirlo al pueblo (Ex. 12, 21-27).

Siguiendo las disposiciones divinas, todos los años, el día 10 del mes de Nisán (Abib, antes del exilio), cada familia separaba del resto del ganado un cordero o cabrito de un año y sin defecto. El día 14 del mismo mes lo inmolaba entre dos luces. Luego, con la sangre rociaba las jambas y el dintel de la puerta de la propia casa. Finalmente, entrada la noche,

cada familia (a veces, varias familias reunidas) comía el cordero asado, con un ritual parecido al que usaban los pastores en su fiesta de primavera.

Sin embargo, el paralelismo con la fiesta nómada quedaba completamente superado, porque la Pascua judía arrancaba de la liberación de Egipto. Eso explica que todos los elementos cultuales tengan un simbolismo salvífico: la *sangre* del cordero significaba la salvación concedida por Yahvé en aquel momento; las *hierbas amargas*, la amargura de la esclavitud; los *panes ácimos*, la salida precipitada, que impidió su fermentación; los *vestidos puestos*, la actitud de marcha.

Por otra parte, cuando los judíos celebraban la Pascua, bien como rito exclusivamente familiar bien como rito de peregrinación (desde Josías: 2 Re. 23, 21-23), que se iniciaba en el Templo y concluía en casa con la cena pascual, no sólo recorddaban un hecho salvífico pasado sino que *reactualizaban* ese hecho, insertándose ellos en su acción liberadora mediante la celebración del *memorial de la Pascua*, es decir: por un *acto cultual* que hacía presente, en un perpetuo «hoy-ahora», la acción salvífica divina, en la que participaban activa y fructuosamente.

Después del exilio, la Pascua adquirió una nueva dimensión, pues, gracias a los profetas que contemplaban el futuro a la luz del Éxodo, la salvación de Israel no se veía ya como una acción *pretêrita* que se reactualizaba ininterrumpidamente, sino como una realidad *futura* en la que Yahvé liberaría definitivamente a su Pueblo. La garantía de esa liberación era la potencia salvífica desplegada por Dios en el pasado. Así se explica que, en tiempos de Jesucristo, los israelitas esperasen esa nueva y definitiva intervención divina cada vez que celebraban la Cena Pascual. La Pascua vino a ser, pues, no sólo un *éxodo* sino una *expectativa mesiánica*.

C) Connotaciones eucarísticas

La Pascua judía tiene muchas connotaciones eucarísticas. En primer lugar —lo veremos más adelante—, la Eucaristía es la nueva Pascua y fue instituida en un contexto pascual. En segundo término, el substrato *conceptual* e *institu-*

cional de las palabras del Señor: «Haced esto en conmemoración mía» es el memorial de la Pascua. Además, San Juan (19, 36), inspirado por el Espíritu Santo, ha visto prefigurada la muerte de Cristo en la inmolaciónn de los corderos pascuales —al coincidir Su muerte con la hora en la que éstos eran inmolados— y la muerte y resurrección de Cristo en el hecho de que no le quebrasen los huesos. Por otra parte, muchas expresiones neotestamentarias, como la de «Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado», encuentran su marco en el cordero pascual judío. Así mismo, el hecho de que en la Cena Pascual sólo pudiesen participar judíos de raza (Ex. 12, 43-49) o prosélitos cincuncidados (*Ibidem*), prefigura la Eucaristía como sacrificio exclusivo de los bautizados pero abierto a todos los que reciben la nueva circuncisión cristiana, es decir: el Bautismo. Finalmente, no puede olvidarse que Jesucristo, al instituir la Eucaristía, usó pan ácimo o pan pascual.

D) La Pascua, unida a los Ácimos

Al igual que los pastores, los labradores tenían también una fiesta de primavera para festejar la nueva cosecha y ofrecer a Yahvé las primicias de la misma (Ex. 13, 3-10 y Lev. 23, 9-14) . Durante siete días, se comía pan ácimo, simbolizando la *ruptura* de la nueva mies con la vieja levadura; es decir: el fin de una época y el comienzo de otra nueva.

La existencia de varios elementos comunes entre las fiesteas de los Acimos y de Pascua, vg.: la fecha de celebración, el carácter peregrinante y la comida de pan ácimo en la Pascua, motivó la fusión de ambas, dando origen a una sola fiesta, que comenzaba el 14 de Nisán y se prolongaba siete días a partir del 15 de Nisan (Lev. 23, 5-8).

Al fusionarse con la Pascua, los Ácimos perdieron su primigenio significado y se insertaron en los hechos del Éxodo, viniendo a simbolizar la *rapidez de la salida de Egipto.* De este modo, se incorporaron a la historia de la salvación (esos panes se comen «por lo que hizo el Señor por mí cuando salí de Egipto»: Ex. 13, 8) y cobraron especial importancia al convertirse en el rito con el que el paterfamilias abría la Cena Pascual.

2. La sangre de la Alianza

A) El hecho

La intervención salvífica de Yahvé en favor de su Pueblo, iniciada con la liberación de Egipto, concluyó en la falda del monte Sinaí (u Horeb) mediante la Alianza. Gracias a ella, Dios decidió entrar en íntima *comunión de vida* con su Pueblo, comprometiéndose a intervenir en favor suyo de modo permanente. Israel, por su parte, adquirió un *compromiso de fidelidad,* que excluía el recurso a otros dioses (la idolatría) y las alianzas políticas con los demás pueblos. A partir de entonces, Yahvé es el Dios de Israel e Israel es el Pueblo por excelencia de Dios, si bien esta especialísima elección no era para beneficio propio sino para servir a Dios en medio de los demás pueblos.

La ley fundamental que regulaba la Alianza, por lo que al pueblo se refiere, era el Decálogo (Ex. 20, 1-7); aunque luego se añadieron otras leyes: el Código de la Alianza (Ex. 20, 20-25); el Código del Deuteronomio (Dt. 12-26), el Código de santidad (Lev. 17-26) y ciertas disposiciones cultuales (Lev. 1-16). Todas estas leyes obedecían a un principio fundamental, la santidad: «Habéis de ser santos, porque yo soy santo» (Lev. 11, 45).

La Alianza tuvo tanta importancia, que así como el éxodo fue el *acontecimiento* determinante de la historia de Israel, la Alianza fue la *institución* fundamental que reguló las relaciones entre Israel y Yahvé.

B) Rito de la Alianza

La conclusión de la Alianza se realizó mediante un *rito sagrado* (cfr. Ex. 24, 1-18 y Ex. 33, 6, según se trate de textos atribuidos al Yahvista o al Elojista). Este rito tuvo dos partes: un rito de sangre y un banquete sacrificial o banquete de comunión.

a) Rito de sangre

Según Ex. 24, 3-11, después que Moisés leyó al Pueblo los compromisos que adquiría con Yahvé —aceptar todas

sus «palabras y normas»— y el Pueblo dio su consentimiento, construyó un altar y doce estelas, correspondientes a las doce tribus, y mandó que unos jóvenes israelitas ofrecieran holocaustos e inmolaran novillos como sacrificios de comunión.

«Moisés tomó la mitad de la sangre y la depositó en vasijas; la otra mitad la derramó sobre al altar. Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el Pueblo, que respondió: Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahvé. Entonces Moisés tomó la sangre, roció con ella al Pueblo y dijo: Esta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho con vosotros» (Ex. 24, 6-8).

Los hebreos identificaban la *sangre* con la *vida,* pues sabían por experiencia que al matar un animal salía de la sangre una especie de hálito o vapor, llamado «el alma que está en la sangre». Por eso tenían prohibido ingerir la sangre: «Guárdate de comer la sangre, porque la sangre es la vida y no debes comer la sangre con la vida» (Dt. 12, 23), pues sólo Dios es el dueño y señor de la vida.

Cuando Moisés asperjó con sangre el altar —que representaba a Dios—, a las doce estelas —que representaban las doce tribus—, y a todo el Pueblo, realizó un rito profundamente simbólico: Dios, a través suyo, manifestaba a su Pueblo que, además de un contrato bilateral (simbolismo contractual), tenía la voluntad de adoptar a Israel como hijo y comunicarle parte de su vida (simbolismo de comunión de vida). Los lazos que la sangre crea entre un padre y un hijo son los mismos que Yahvé contraía con su Pueblo mediante la Alianza. Esta comunión de vida se expresa en las palabras «ésta es la sangre de la Alianza que Yahvé ha hecho con vosotros» (Ex. 12,8).

b) El banquete de comunión

Al rito de la sangre sigue un banquete sacrificial (Ex. 24, 9-11) entre Dios y los representantes del Pueblo. Es un banquete de alianza, que originariamente (relato del Éxodo) no tenía un carácter *expiatorio;* carácter que le darían más tarde los rabinos y se conservaba en tiempos de Jesucristo.

A pesar de la solemnidad con que se realizó la Alianza,

el Pueblo la quebrantó con mucha frecuencia. Sin embargo, Yahvé permaneció siempre fiel y envió a los Profetas para que, además de reprochar al Pueblo su conducta y llamarle a la conversión, anunciasen la realización de una nueva y definitiva alianza (Jr. 31, 31-34).

C) Connotaciones eucarísticas

La Eucaristía, que es precisamente esa nueva y definitiva Alianza, fue instituida por Jesucristo como un *rito de sangre de alianza:* «éste cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre» (Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25) y un *banquete de comunión* de su propia Carne (de Sí mismo): «Tomad, comed: esto es mi Cuerpo». Hay que notar, también, que el binomio *carne-sangre* del Sinaí aparece en la promesa y en la institución de la Eucaristía.

3. El sacrificio del «Siervo de Yahvé»

A) El personaje: naturaleza y características

Se designa como «Siervo de Yahvé» al personaje que aparece en los siguientes textos isayanos: Is. 42, 1-7; Is. 49, 1-6; Is. 50, 4-9; Is. 52, 13-53, 12. Estos textos, llamados «Cánticos del Siervo», tienen como destinatarios a los israelitas que se encuentran desterrados en Babilonia.

El primero de ellos (Is. 42, 1-7) describe la *personalidad* de este misterioso personaje. Es un *elegido* por Dios para una *misión altísima,* a la que se entrega *totalmente,* de ahí el nombre de «Siervo». Su vida es *absolutamente limpia e inocente,* por lo cual es *agradable* a Dios. Su actitud respecto a los demás es *humilde* y *respectuosa.* Su misión, semejante a la de los Profetas, es *universal.*

B) El sacrificio del «Siervo de Yahvé»

Pero el rasgo fundamental es su *relación con los pecados,* de los que se ha hecho *víctima expiatoria.* Siendo personalmente inocente, carga con los pecados de *todos (los muchos:* Is. 53, 11-12 significa, por sinécdoque, *todos).* Sufre

dolores sin cuento para cumplir su misión y entrega su vida «como sacrificio de expiación» (eso significa *asham:* Is. 53, 10). Dios *acepta* ese sacrificio, puesto que «nosotros fuimos curados por sus llagas». A pesar de sufrir una muerte cruel: fue traspasado y destrozado, sobrevivirá a ella (resucitará) y recibirá la gloria de reconquistador y tendrá como posesión las muchedumbres (todos).

C) Connotaciones eucarísticas

Jesucristo se presenta como «Siervo de Yahvé» en las tres profecías sobre su muerte. San Mateo, por otra parte, hace mención explícita a Isaías cuando dice, en el relato institucional, que Jesucristo se entrega «por los muchos» (Mt. 26, 28). San Pablo (1 Cor. 11, 24; 1 Tim. 2, 6; Heb. 2, 9) y la primera comunidad cristiana entendieron que *los muchos* era equivalente de *todos*. Eso explica que San Pablo diga: «por vosotros». En Apc. 1, 5-6 y Tit. 2, 4 Jesucristo aparece como «Siervo de Yahvé» y «Víctima Expiatoria».

4. El sacrificio del gran día de la Expiación

A) Los sacrificios de Israel

El sacrificio ocupa un lugar privilegiado en todas las religiones antiguas y en todos los pueblos creyentes. Eso explica que los israelitas no sólo ofrecieran sacrificios, sino que éstos tuvieran para ellos mucha importancia.

Van Imschoot explica en estos términos la naturaleza del sacrificio israelita: es una acción ritual (ordinariamente la destrucción de un objeto o de un ser vivo) mediante la cual el hombre trata de entrar en comunión con la divinidad para rendirle homenaje, hacerla propicia, satisfacerla, o para protegerse contra su cólera y preservarse de influencias peligrosas o dañinas.

Entre los sacrificios israelitas pueden mencionarse los holocaustos, los sacrificios pacíficos y los sacrificios de expiación.

El *holocausto* consistía en quemar completamente la víctima: toros, carneros, (Lev. 2-9), etc. Originariamente tuvo

un sentido *latréutico* (Gn. 8, 20); más tarde se convirtió en sacrificio *expiatorio* (Lev. 1, 4). El ritual aparece descrito en Lev. 1, 2-9; 2, 1-3: la sangre se derrama sobre el altar y la carne se quema.

Los sacrificios *pacíficos* o de *comunión* eran aquellos en los que la víctima ofrecida era compartida por Dios y el hombre: la parte que correspondía a Dios se quemaba sobre el altar; el resto era comido por los oferentes y su familia (Dt. 12, 26-27), salvo la parte que correspondía al sacerdote. Eran *sacrificios de acción de gracias* o *el cumplimiento de un voto* o *el deseo de obtener algún beneficio.* Tenían carácter festivo y alegre (1 Sam. 1, 3 ss.; 1 Re. 1, 9 ss.; etc.). El ritual principal está descrito en Lev. 3.

El hecho de comer en un lugar sagrado una parte de la víctima ofrecida a Dios equivalía a sentirse convidados por Dios para entrar en comunión con Él. Simbolizaba, por tanto, la unión entre Dios y los participantes.

Los *sacrificios de expiación* tenían por finalidad restablecer la unión con Dios, rota por el pecado, y aplacar la cólera divina.

Existían dos clases de sacrificios expiatorios: los *ordinarios* y el *extraordinario* del día del *Yom Kippur.* Los ordinarios sólo se ofrecían por los pecados *involuntarios* (lo que llamamos pecados materiales); para los pecados *formales* existía el sacrificio del «Día de la Expiación».

B) El sacrificio del gran día de la Expiación (Yom Kippur)

Se conoce con este nombre el sacrificio que el Sumo Sacerdote ofrecía por los pecados propios, por los de la casta sacerdotal y por los del Pueblo el día de la fiesta del *Yom Kippur.*

Según el ritual descrito en Lev. 16, 11-33, el Sumo Sacerdote entraba en el *Sancta Sanctorum* del Templo y ofrecía propiamente *dos* sacrificios: uno por sí mismo y los demás sacerdotes y otro por el Pueblo.

El sacrificio por sí mismo y los sacerdotes lo realizaba de este modo. Untaba un dedo en la sangre de un toro, rociaba con ella el lado oriental del *Propiciatorio* y realizaba siete aspersiones delante del *Propiciatorio.* El sacrificio por

los pecados del Pueblo lo realizaba del mismo modo, pero con la sangre de un macho cabrío.

Seguidamente, hacía el mismo rito en el *Sancta* o *Tienda de la Reunión.*

A continuación iba al *altar de los holocaustos* (situado en medio del patio del Templo), donde hacía una aspersión con la sangre del novillo y del macho cabrío y untaba las extremidades del altar.

Por último cogía un macho cabrío. Se ponían las manos encima de él; se hacía la confesión de todos los pecados del Pueblo y un hombre le llevaba al desierto, donde moría cargado con los pecados de Israel. Al estar cargado de pecados, se convertía en animal impuro. Por eso, no era un rito *expiatorio sino demostrativo:* la imposición de las manos simbolizaba la trasposición de los pecados de Israel, y el envío al desierto, los pecados; los cuales ya habían sido borrados con el sacrificio previamente ofrecido.

Conviene hacer notar un dato importante. La expiación no se reduce al amor divino que desciende sobre el hombre para perdonarle, sino que *incluye* la reparación del hombre por la ofensa personal hecha a Dios con sus pecados. Es verdad que el pecado no lesiona la *naturaleza* divina, pero afecta al *amor condescendiente* de Dios; un amor tal, que el Antiguo Testamento no duda en calificar al pecado como *adulterio* (Ex. 16, 16; Dt. 31, 16; Is. 57, 8) y abandono de un hijo de la casa del padre (Os. 11, 3-4). El sacrificio expiatorio restablece el amor *nupcial* y el amor *filial,* rotos por el pecado.

C) Connotaciones eucarísticas

Las connotaciones eucarísticas de este sacrificio son muy acusadas. Lo realiza el Sumo Sacerdote; usa sangre; lo hace para expiar los pecados; y obtiene el perdón de los mismos.

Releídos estos datos a la luz de la Carta a los Hebreos, Cristo es ese Gran y Sumo Sacerdote, que con su propia Sangre, ofrecida como expiación de los pecados de todos los hombres, restaura la Alianza que había roto el pecado. Jesucristo realizó cruentamente este sacrificio en el altar de la

Cruz y lo reactualiza ininterrumpidamente en todos los altares construidos en su Iglesia, donde Él sigue actualizando el Único Sacrificio agradable a Dios.

5. El sacrificio profetizado por Malaquías (1, 1-10)

A) La profecía

Malaquías aparece a principios del siglo V antes de Cristo, en un momento de profunda relajación religiosa de Israel, motivada por la errónea interpretación del mesianismo predicado por Ageo y Zacarías (futuro espléndido, pero no material sino espiritual), y la comprobación de su precaria situación sociopolítica: una comunidad mirada con displicencia por los pueblos vecinos y convertida en una minúscula provincia del Imperio Persa.

Ante esta situación, Malaquías reclama los derechos de Dios, echa en cara al pueblo sus pecados (negligencias en materia de culto, matrimonios con mujeres extranjeras, injusticias, fraudes y opresión a los pobres) y recrimina a los sacerdotes porque no instruyen al pueblo, dejan crecer los abusos y ellos mismos desestiman las acciones sagradas.

Más aún, promete para los tiempos mesiánicos un sacrificio que será ofrecido a Dios en todas partes y le será agradable.

Malaquías se refiere a un sacrificio *ritual*, no meramente *espiritual*, porque al hablar del sacrificio *nuevo* emplea los mismos términos que al hablar del sacrificio *levítico* (que era ritual, no meramente espiritual). Este sacrificio no lo ofrecen los *paganos*, porque la expresión «mi nombre es grande entre las naciones» —que repite dos veces— sólo puede significar el reconocimiento de Dios por *todas las naciones*, es decir: el reconocimiento del verdadero Dios por los *gentiles* (el término hebreo «gogin» —nación, designaba a los no-hebreos), lo cual nos sitúa en un contexto mesiánico (cfr. Zac. 8, 20; Is. 2, 3; 18, 7). Además, se insiste en la *universalidad* de ese sacrificio: «en todo lugar, desde donde sale el sol hasta el ocaso» (el sacrificio levítico se realizaba en un lugar: el Templo).

B) Connotaciones eucarísticas

La tradición litúrgica, patrística y teológica ha visto en el oráculo de Malaquías una profecía eucarística. Baste recordar, por ejemplo, los testimonios de la Didaché, San Justino, San Ireneo y los Padres griegos y latinos casi en su totalidad. A estos testimonios hay que añadir los del Concilio de Trento (Ses. XXII, c. 1: D: 1738-939), el Catecismo Romano (II, 3, 75), y la transición de la actual tercera anáfora romana.

El testimonio del Concilio de Trento tiene una fuerza especial; pues, si no puede asegurarse que intentara *definir* el sentido eucarístico del texto en cuestión, está fuera de cualquier duda que es doctrina *auténtica* de Trento el proponer a Malaquías como preanuncio del sacrificio eucarístico (D. 1738-937-a).

6. El sacrificio de Melquisedec

Melquisedec es un personaje que aparece en Gn. 14, 13-20. El texto bíblico es muy parco al describir su personalidad, ya que silencia todo lo relacionado con su genealogía y descendencia, y se limita a decir que era Rey de Salem y sacerdote del Altísimo.

Según el texto citado, cuando Abrahán volvía victorioso a su tierra, tras haber derrotado a sus enemigos, Melquisedec salió a su encuentro y le «presentó pan y vino y le bendijo».

Los exégetas difieren en la interpretación de este texto, pues mientras algunos no dudan en darle un sentido *sacrificial,* otros, en cambio, sólo ven en él una ofrenda de pan y vino como símbolos de *hospitalidad.* En el primer supuesto, el gesto realizado por Melquisedec sería una prefiguración de la Eucaristía; en el segundo, no.

Ciertamente ni el verbo *hosi* —literalmente: *presentar, hacer salir*— ni el «pan» y el «vino», ni el inciso «sacerdote del Altísimo» ofrecen argumentos decisivos para el sentido sacrificial.

Ahora bien, leído el texto a la luz de la Carta a los He-

breos, cobra especial fuerza la interpretación eucarística. Esta Carta, en efecto, ve en Melquisedec un *tipo* de Jesucristo, Sumo y Eterno Sacerdote (Heb. 5-7). Aunque no afirme que Melquisedec ofreciese un sacrificio, le presenta como Sacerdote de Dios Altísimo (Heb. 7, 1), Rey de Justicia y de Paz (Heb. 7, 2), sin genealogía, contra la costumbre de Israel (Heb. 7, 3). Jesucristo, por su parte, no es sacerdote según el *orden de Aarón* sino según el *orden de Melquisedec;* además, al hablar de su sacerdocio, entre otras razones, indica que lo es por haber ofrecido un sacrificio de pan y vino.

Los Santos Padres, junto a la tipología *sacerdotal* de Melquisedec, han visto en el pan y vino la *materia del sacrificio* que él ofreció y, por tanto, una figura profética de la Eucaristía.

El *Canon Romano,* en la oblación posconsecratoria, relaciona estrechamente el sacrificio eucarístico y el de Melquisedec.

El Concilio de Trento (Ses. XXII, c. 1: D. 1740-938) *enseña* que Jesucristo, declarándose a Sí mismo constituido Sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec, *ofreció su Cuerpo y su Sangre a Dios Padre, bajo las especies de pan y vino.*

Para la *Vulgata* el sentido sacrificial del texto no ofrece ninguna duda, pues hace esta versión: «ofreció pan y vino, puesto que era *—erat enim—* sacerdote del Dios Altísimo».

7. El maná

A) Naturaleza y significados

El Éxodo (16, 2-5. 9-16. 31. 35) habla de un alimento milagroso con el que Dios alimentó a su Pueblo en su peregrinaje por el desierto. El término que usa para designarle es el de *manna,* forma hebrea de la aramaica *man,* la cual depende de *man hu* (literalmente: «¿qué es esto?», admiración de los israelitas al verlo).

Los conceptos más importantes ligados al maná son los siguientes: a) don de Dios (Ex. 16, 4-5); b) don de alegría (Ex. 16, 31); c) don de fidelidad de Dios; d) pan de los fuertes (Sal.

77, 17-29); e) la Palabra de Dios que da vida a todos (Dt. 8, 2-3); f) la Palabra de Dios que alimenta una vida superior (Sab. 16, 20. 25-26); y g) alimento de la era mesiánica (literatura apócrifa judía). No es difícil percibir el paso de un sentido *material*, aunque milagroso (a.b.c.), a un concepto espiritualizado (d.e.f.).

B) Simbolismo eucarístico

Jesús se refirió ampliamente al maná en los hechos recogidos por San Juan en el capítulo VI de su evangelio, donde los *temas del Éxodo* (evidentes en las circunstancias de la multiplicación de los panes: están en el desierto, les da a comer pan milagroso, estando cerca la Pascua) están en conexión con la promesa de la Eucaristía.

El maná del que habla Jesucristo es *nuevo* y *espiritual*. Sucesivamente es la *Palabra de Dios*, que Él enseña (Jn. 6, 33), la *Carne y la Sangre de Cristo* sacrificado para la vida del mundo, que en la Eucaristía se convierte en alimento necesario para mantener esa vida en la eternidad (Jn. 6, 51.54.58).

Como veremos más adelante, Jesús ha querido vincular la promesa de la Eucaristía al recuerdo del viaje en el desierto y al maná, una figura profética de la Eucaristía. El tema del maná ayudó a los Apóstoles a comprender la Eucaristía y la Iglesia sigue recurriendo a él tanto en la catequesis como en la liturgia para mostrar la naturaleza y efectos de ese inefable misterio.

II. LA EUCARISTÍA, PROMETIDA

1. Cristo, revelador y realizador del plan salvífico

La salvación divina, revelada y realizada de modo imperfecto, transitorio y particular en la Antigua Economía, se realiza de modo pleno, definitivo y universal en Cristo y por Cristo, plenitud de los tiempos. Cristo, en efecto, hace irrumpir en la historia humana la infinita bondad de Dios misericordioso que desea salvar a todos los hombres, sin tener en

cuenta su raza, lengua, cultura, nacionalidad y demás situaciones personales y circunstanciales. Dios, sin embargo, no impone al hombre la salvación sino que se la ofrece como un don gratuito.

El hombre debe aceptar libremente el don que se le ofrece, si quiere apropiarse personalmente sus frutos salvíficos. Esta aceptación, a la vez que manifiesta la dignidad del hombre y su condición de ser libre, deja intacta la gratuidad de la salvación y la bondad de Dios salvador.

Más aún, el rechazo irresponsable del don que Dios le ofrece, no invalida la realidad *objetiva* de la obra revelada y realizada por Cristo. De ahí que lo verdaderamente importante de la Nueva Economía sea la obra realizada por Cristo y la pedagogía divina seguida por Él al revelar a los hombres el plan salvífico de Dios y el papel que a Él le correspondía en la realización de dicho plan.

2. La promesa de la Eucaristía

Según la Carta a los Hebreos (10, 5-7), la Encarnación revela y realiza plenamente el designio salvífico de Dios en el plano *objetivo*. Sin embargo, en el plano *manifestativo* dicho designio incluía una revelación progresiva y una orientación última hacia la muerte y resurrección de Cristo. En ese misterio —el Misterio Pascual— Jesucristo reveló y realizó de modo eminente la obra del amor infinito de Dios que sale al encuentro del hombre para salvarle.

Esta tensión pascual de los dichos y hechos de Jesús explica que su palabra y su actitud tengan dos dimensiones: de una parte, revelar y realizar de modo *progresivo* la salvación; de otra, orientar toda su vida hacia el Misterio Pascual de su muerte y resurrección. Esta perspectiva ilumina, por ejemplo, el misterio de su vida oculta en Nazaret y su modo de actuar durante su ministerio público, en el que de forma velada al principio y después con absoluta claridad, se presenta como el realizador del plan salvífico de Dios y prueba —con la excelencia de su doctrina y, sobre todo, con sus milagros— la autenticidad de su misión.

Esta pedagogía divina se comprueba también en la Eu-

caristía, ya que antes de revelarla y realizarla plenamente —antes de instituirla— habló de ella en forma profética en el discurso de Cafarnaún, tras haber realizado los milagros de la multiplicación de los panes y del caminar sobre las aguas del Tiberíades.

¿Fue ésta la única ocasión en la que Jesucristo prometió la Eucaristía o es ésta la única promesa eucarística que nos han trasmitido los evangelistas? No resultaría extraño que Jesús hablase en varias ocasiones, dada la centralidad que tiene la Eucaristía en el ministerio redentor. En cualquier caso, al menos lo hizo en la ocasión y circunstancias descritas en el capítulo sexto del evangelio de Juan, testigo presencial de los hechos.

3. El capítulo VI de San Juan

A) Estructura y temática

El capítulo VI de San Juan tiene cuatro partes: la multiplicación de los panes y los peces (vv. 1-15), el caminar de Jesús sobre las aguas de Tiberíades y una transición (vv. 16-30), *el discurso del pan de vida* (vv. 31-58) y la defección de un grupo de discípulos, junto con la confesión de Pedro (vv. 60-70).

Existe gran diversidad entre los autores sobre el carácter *literario* y *doctrinal* de este capítulo y, más en concreto, sobre el llamado «discurso del pan de vida». Algunos católicos (Cayetano) y protestantes (Weis, Schwaicer) excluyen toda referencia eucarística. Los teólogos de la Contrarreforma afirmaron, sin más, el carácter eucarístico de *todo* el discurso. Actualmente se va imponiendo la opinión de quienes sostienen la unidad temática e incluso literaria de todo el discurso, si bien difieren en ciertos matices. Esquemáticamente éstas son las principales posturas: a) en la primera parte del discurso se habla tanto de la Eucaristía como de la fe, en la segunda, en cambio, sólo de la Eucaristía; b) la fe y la Eucaristía están presentes en las dos partes del discurso, pues es imposible que, cuando San Juan ponía por escrito este relato, no relacionase intencionadamente la multiplica-

ción de los panes, el sermón del pan de vida y la Eucaristía; y c) en cada una de las dos partes se habla simultáneamente de la fe y de la Eucaristía, quedando excluido que una parte hable sólo de la fe o de la Eucaristía y que primero hable de la fe y después de la Eucaristía. Detrás de las palabras de Jesús estaría latente una profundidad que no captaron sus oyentes, pero que fue percibida más tarde por la Iglesia. Por tanto, no habría que ver en el texto *dos sentidos literales* sino la misma realidad (la Persona de Jesús) percibida en *dos momentos* distintos: de ahí que todo el discurso deba entenderse de la Persona de Jesús y de la Eucaristía.

Quizás la interpretación más acertada sea la que sostiene una profunda *unidad* literaria y temática en todo el capítulo, siendo el *discurso sobre el pan de vida* la piedra angular del edificio literario y argumental; pues es dicho discurso el que da pleno sentido al milagro de la multiplicación de los panes —del que es apéndice el otro milagro— y a la reacción de los discípulos y de los Apóstoles. Esta interpretación, en efecto, es la que mejor concuerda con la *intencionalidad simbólica*, tan característica de todo el cuarto evangelio, que deja traslucir este capítulo.

B) La multiplicación de los panes y su simbolismo eucarístico

San Juan presenta el milagro en una doble perspectiva: cristológica y eucarística. El aspecto *cristológico* se manifiesta en el hecho de que el milagro aparece como una obra que hace el mismo Cristo, para que quienes lo contemplan *puedan comprender* que Él ha bajado del Cielo y se adhieran a su Persona. El aspecto *eucarístico* se pone de relieve al afirmar —en la última parte— que la Eucaristía es también un alimento, aunque espiritual, así como en una serie de detalles intencionadamente buscados por Juan, a saber: a) la descripción del milagro según la *estructura* de los relatos institucionales (tomó los panes, dio gracias, los partió y se los dio a los Apóstoles); b) la autonomía del milagro (Juan lo narra como si Jesús hubiese ido a un lugar determinado para realizarlo y dar de comer a la gente); c) la iniciativa de darlo a comer, que parte del mismo Cristo; d) el paralelismo con lo

que aconteció en el Cenáculo: Jesús es quien distribuye el pan, indicando que en la Eucaristía, sean quienes sean los ministros, es Él mismo quien nutre a las almas; e) la insistencia en el término *eujaristesas* en lugar de *euloguesas* sin que lo exija el texto; f) el trato dispensado a los trozos sobrantes, que Cristo manda recoger para que no se pierda nada, mandato innecesario en el judaísmo, donde existía un gran respeto hacia el pan; g) el número de cestos que se llenaron con lo sobrante: doce canastas, el mismo número que el de los Apóstoles, a los que Cristo entregaría un día la Eucaristía; h) la abundancia de pan: las turbas se sacian y sobra mucho, al igual que la Eucaristía, que es inagotable; i) el contexto pascual («estaba próxima la pascua, la fiesta de los judíos»: v. 4); y j) la conexión entre la Eucaristía y la multiplicación de los panes, introducida con toda naturalidad por el tema del maná.

C) Discurso sobre el pan de vida

El discurso que sigue al caminar milagroso sobre las aguas aborda dos temas: el de la *fe en Cristo* —que, como el maná, es de origen divino y es alimento— y el de *comer la Carne y beber la Sangre de Cristo.* A primera vista parecen dos cosas autónomas; pero están profundamente unidas, dado que la primera está orientada hacia la segunda: para comer y beber la Carne y Sangre de Cristo es necesario adherirse a Él por la fe. La fe es contemplada, pues, en una perspectiva eucarística.

Veamos con mayor detenimiento cada uno de los dos temas.

El tema central de los versos 35-51 es el de la *fe en Cristo,* el cual se desglosa de este modo. 1) Cristo, por su *Encarnación,* es el pan bajado del Cielo y dado por el Padre; se le llama *pan* porque hace vivir a la humanidad una nueva vida, la vida sobrenatural, la cual brota del Padre y se nos comunica a través de Cristo. De ahí que Cristo aparezca como el pan dado por el Padre. Comer ese pan implica *vivir la vida eterna,* es decir: participar de la vida misma de Dios, a la que están llamados todos los que pertenecen a Cristo. La muerte corporal no trunca ni interrumpe esta vida (v. 35). 2) La

comunión de vida con Cristo es el motivo por el que Él resucitará a los suyos en el último día (vv. 39.40) y en el contexto de la Eucaristía (v. 54). 3) Esa comunión de vida con Cristo se opera *por la fe* (vv. 35. 36. 37. 40), entendida como adhesión a su Persona. Creer en sus palabras es consecuencia de esta primera adhesión (vv. 62.67). Por eso es tan grande la analogía con la Eucaristía como *contacto personal con Cristo.* 4) En este contexto se entienden las dos coordenadas de la fe: la buena disposición subjetiva y el don del Padre. Los judíos no aceptaban el *don* de Dios porque carecían de las disposiciones necesarias para acogerlo. 5) La única actitud válida entre *Cristo* (nótese que «yo soy el pan de vida» es una autopresentación de Cristo como Persona, al igual que acontece en otros pasajes de estructura similar: *«Yo soy»* la luz del mundo —Jn. 9, 5—, el agua de la vida— Jn. 8, 2—, la puerta —Jn. 10, 7-9—, el Buen Pastor —Jn. 10, 11-14—, la resurrección y la vida —Jn. 11, 25) es tener fe en Él, es decir: aceptarle.

Comer a Cristo tiene en esta primera parte un sentido *metafórico.* Equivale a *creer en Cristo.* Come a Cristo —come este pan— quien cree en Él. Para comerle hecho carne eucarística —segunda parte del discurso— es necesario comerle hecho carne humana —hecho Hombre— por la fe. Fe y Eucaristía quedan así íntimamente relacionadas e indisolublemente unidas: sólo quien acepte que Cristo es el Hijo de Dios encarnado, podrá entrar en comunión con Él en la Eucaristía. Ahí está la última explicación del rechazo de algunos discípulos: la no aceptación de Cristo como enviado por el Padre —la falta de fe en Él— cerró el camino a la fe en la palabra de Cristo. Cerrado ese camino, sólo era posible adentrarse en el del rechazo y abandono.

D) Comer la Carne y beber la Sangre de Cristo

Algunos Padres de la escuela alejandrina y, en parte, San Agustín, interpretaron en sentido *espiritual* (comer a Cristo por la fe) la segunda parte del *discurso sobre el pan de vida.* A ellos se debe que el Concilio de Trento no se pronunciase autoritativamente sobre el sentido eucarístico de este discurso. Como ya indicamos antes, la mayor parte de los teó-

logos y exégetas actuales sostienen el sentido *eucarístico* de este pasaje, aunque mantengan posturas diversas sobre el verso en el que comienza dicho discurso (v. 48, ó 51b, ó 51c) y descartan la tesis de Bultmann y de Wornkamm que niegan la paternidad joánica de este fragmento y afirman que es una interpolación posterior de la Iglesia, para ajustar el discurso del pan de vida al sentido realista que aparece en San Ignacio de Antioquía. Esta opinión no se mantiene en pie, si se tienen en cuenta los paralelismos temáticos y lingüísticos que vinculan la segunda parte del discurso con la primera (de cuya autenticidad no dudan).

La temática de esta perícopa puede resumirse así: a) Jesús anuncia que un día dará a comer su Cuerpo y a beber su Sangre; b) ese Cuerpo y esa Sangre, así como su comunión, han de entenderse en sentido real, no metafórico; c) Jesús insiste en la necesidad de comer su Cuerpo (cinco veces) y beber su Sangre (tres veces); d) a través de la comunión del Cuerpo y Sangre de Cristo entramos en comunión con su Persona, la cual nos comunica su propia vida, aunque la vida otorgada *en* y a *través* del Cuerpo y Sangre de Cristo sólo pueda recibirse si se tiene fe en lo que Jesucristo *es* y *significa* para nosotros.

El punto basilar de esta síntesis temática es el sentido *realista* —no metafórico, espiritual— que tienen los binomios *Carne-Sangre* y *comer-beber.* Ese sentido se deduce: a) del paralelismo con los relatos de la Última Cena; b) de la insistencia en el *comer;* c) del contexto bíblico; d) de la reacción de los discípulos; y e) de la ratificación que Cristo hace de sus palabras, no obstante el escándalo que producen.

a) Paralelismo con los relatos institucionales

El binomio *carne-sangre* se corresponde con el de *cuerpo (carne) - sangre* de los Sinópticos y san Pablo. La carne *dada por* (uper) la vida del mundo (v. 51), encuentra su correspondencia en «esta es mi Sangre derramada por los muchos» (Mc. 14, 24 y Mt. 26, 28).

b) Insistencia en el verbo «comer»

Juan emplea cuatro veces (vv. 54.56.57.58) el verbo *trogein,* que literalmente significa *masticar.* Este verbo vuelve

a aparecer en la Última Cena en una cita del Salmo 40, 10: «el que come mi pan, levantará contra Mi su calcañar» (Jn. 13, 18), donde tiene, sin duda, una reminiscencia eucarística.

c) Contexto bíblico

No hay ningún caso en la Sagrada Escritura en que *comer-beber* se entienda metafóricamente en un contexto semejante, por ejemplo creer en Dios, en el Hijo, en la Iglesia, en los hombres. *Beber sangre,* por otra parte, es una expresión bíblicamente escandalosa, dada la prohibición explícita de beber la sangre o comer la carne no desangrada.

d) Reacción de los discípulos

En este contexto de escándalo y repugnancia se sitúa la reacción de muchos discípulos de Jesucristo, que, interpretando sus palabras en sentido *literal,* creyeron que postulaba un *antropofagismo.*

Es inaceptable pensar que Cristo provocase intencionadamente este escándalo, si no hubiera querido expresarse en el sentido que captaron quienes se escandalizaron. En cualquier caso, si le hubieran malinterpretado, les habría corregido, al igual que hizo en otros casos con los Apóstoles; sobre todo teniendo en cuenta la ruptura total que supuso el no desdecirse.

e) Ratificación de Cristo

Jesucristo siente la reacción de una parte de sus discípulos: el rechazo de su doctrina y el abandono en su seguimiento. Pero no rectifica sino que ratifica sus palabras. A la vez, agradece que los Apóstoles las acepten y se reafirmen en su seguimiento.

III. LA EUCARISTÍA, INSTITUIDA

La promesa de Cafarnaún fue eficaz. En efecto, según el testimonio de los tres Sinópticos y de san Pablo, en la Última Cena que Jesús celebró con sus Apóstoles, les dio a co-

mer su Carne y a beber su Sangre. El «discurso del pan de vida» encuentra, por tanto, su culminación y su máxima *explicitación* en la Última Cena, puesto que en ella no sólo aparece el *hecho* de la entrega de su Cuerpo como verdadera comida y de su Sangre como verdadera bebida, sino también el *modo* de esa entrega: un modo no *carnalista* —como pensaron los incrédulos discípulos cafarnaítas —sino *sacramental:* a través de pan y vino convertidos en el Cuerpo y Sangre de Jesucristo.

1. Una tradición que viene del Señor

La institución de la Eucaristía está atestiguada por Mt. 25, 26-29; Mc. 14, 23-25; Lc. 22, 19-20; Lc. 22, 15-19a; y 1 Cor. 11, 23-26c.

La crítica histórica, tanto católica como protestante, considera la *historicidad* de estos relatos como un dato definitivamente adquirido. Pablo y los Sinópticos no testifican una realidad creada por la comunidad pospascual, sino lo que Cristo hizo en la Última Cena con sus Apóstoles. «Los textos eucarísticos pertenecen —dice el protestante Jeremías— a la roca de la primitiva tradición»[1 bis]... «Probablemente —añade Chenderlin— éste es el incidente mejor relatado de toda la vida de Cristo»[2]. Gracias a la liturgia, las palabras eucarísticas quedaron fijadas desde el principio en su estructura esencial, y protegidas de interferencias textuales y teológicas. La acción del Espíritu Santo —tan patente en la vida de la primera comunidad cristiana y en el ministerio de los Apóstoles— dejó sentirse de modo especial a la hora de asegurar la trasmisión fiel de lo que, ontológica y fácticamente, es la fuente y la cumbre de la vida de la Iglesia: la Eucaristía. Sólo así se explica que la diversidad *cronológica* y *fontal* de los Sinópticos y san Pablo no haya introducido diferencias *substanciales.*

Apoyada en esta *concordancia substancial* de los cuatro relatos —comprobable a través de la intercomparación— la crítica histórico-crítica ha llegado a la conclusión de la existencia de un *texto-arquetipo* anterior a todos ellos. Este *texto-arquetipo* enlaza en lo substancial con el *texto de la insti-*

tución de la Eucaristía y fue trasmitido, a través de las liturgias jerosolimitana y antioquena, a las diversas comunidades cristianas fundadas por los Apóstoles y por san Pablo. La tendencia *fixista* de la liturgia y la *fidelidad* de los Apóstoles al mandato de Jesús («haced esto»), salvaguardaron la autenticidad y veracidad de los primeros eslabones de la cadena eucarística.

Según esto, las palabras de san Pablo a los corintios: yo os he transmitido a lo que a mí me habían entregado: que el Señor Jesús, etc. (cfr. 1 Cor. 11, 23) son una *parádosis estricta*, cuyo sentido es éste: el modo de celebrar la Eucaristía que yo os revelé cuando os anuncié la Buena Nueva, es *una tradición que se remonta hasta el Señor*. En otras palabras: yo celebré la Eucaristía como el Señor Jesús mandó celebrarla.

San Pablo estaba tan persuadido de su fidelidad a lo que el Señor había realizado en la Última Cena, que a la hora de dictaminar *autoritativamente* cómo debían celebrar la Eucaristía los corintios, no apela a su condición de evangelizador y fundador de la iglesia de Corinto, sino que recurre al argumento más contundente: el mandato recibido del Señor a través de la tradición eclesial (probablemente, la liturgia antioquena). San Pablo —hijo de fariseo y educado en la escuela rabínica de Gamaliel (Hech. 22, 3)—, recurre a la *parádosis*, tecnicismo literario empleado por los rabinos para las cosas pertenecientes a la *tradición* y que ellos querían transmitir con *absoluta fidelidad*. Los corintios, ciertamente, pertenecían a un área cultural no judía y, en consecuencia, no estaban familiarizados con los tecnicismos rabínicos. Sin embargo, habían sido evangelizados por san Pablo y sabían que el Apóstol reservaba ese género literario para las cosas *más importantes* y que procedían de la *tradición apostólica*. De hecho, san Pablo usa el tecnicismo de la *parádosis* cuando habla a los corintios de la muerte y resurrección de Cristo (1 Cor. 15, 3-5). Por lo demás, parece que a él recurría en las demás iglesias, según se desprende de Gal. 1, 9. 12; Fil. 4, 9; Col. 2, 6; 1 Tes. 2, 13; 2 Tes. 3, 6.

2. Dos tradiciones literarias

En lo que acabamos de decir ya ha quedado insinuado un dato importante: la concordia *substancial* de los cuatro relatos eucarísticos. Ahora conviene añadir que la concordancia *no* es *total*, pues existen algunas variantes, siempre secundarias, si bien en algún caso tienen algún relieve. Estas diferencias llevan a la crítica histórico-crítica a esta conclusión: del mismo modo que las *concordancias* no se explicarían sin un *texto-arquetipo*, las *diferencias* tampoco se explican si los cuatro testimonios hubieran tenido delante *el mismo texto-arquetipo;* pues, en tal supuesto, no hay ninguna explicación para no haberlo seguido literalmente. Las diferencias sólo son explicables si los diversos testimonios tienen delante *textos-arquetipos* substancialmente idénticos y secundariamente distintos.

Ahondando en el método *crítico-comparado,* se advierte que las *diferencias* agrupan a los relatos institucionales en dos bloques: Mateo y Marcos, Lucas y Pablo. Existe, pues, una doble tradición literaria: la *petrina* (Mateo y Marcos) y la *paulina* (Pablo y Lucas).

El mismo método descubre que, mientras las diferencias entre Marcos y Mateo hacen pensar en *una* fuente común, las que existen entre Lucas y Pablo sugieren la existencia de *dos* fuentes.

Sintetizando: el relato de la institución eucarística ha llegado hasta nosotros a través de *dos tradiciones* (Mt. -Mc/Lc-Pablo) y *tres fuentes* (Mt/Mc, Lucas y Pablo). Ahora bien, la pluralidad de fuentes y de tradiciones no ha alterado el *texto originario;* al contrario, el texto usado por Jesucristo nos ha sido trasmitido fielmente en lo esencial por los Sinópticos y san Pablo.

3. Contexto pascual de la Última Cena

Desde el punto de vista crítico no puede asegurarse ni la fecha exacta de la institución eucarística ni el carácter de la Última Cena. Actualmente existen hipótesis, más o menos fundamentadas y convincentes, pero no certezas.

Respecto a la *fecha*, es conocida la diferencia entre san Juan (Jn. 13, 1. 29; 18, 28; 19, 14) y los Sinópticos (Mc. 14, 12-16). Se ha intentado armonizarlos por tres caminos: a) el de la *colisión* entre el sábado y la Pascua de aquel año, que habría provocado el adelantamiento de ésta al día anterior; b) el de la *afluencia masiva*, que habría obligado a distribuir por grupos a los peregrinos, dando lugar a que los galileos sacrificaran los corderos y, en consecuencia, celebraran la Cena Pascual *un día antes;* y c) el del *doble calendario:* el lunar, que era el oficial y al que habría seguido san Juan, y el solar, que sería el atestiguado por los Sinópticos. Hasta ahora, ninguna hipótesis ha logrado imponerse críticamente.

En cuanto al *ritual* seguido por Jesucristo en la Última Cena, tampoco hay argumentos definitivos; aunque son más los autores que se inclinan a favor del *ritual de la Pascua Judía.*

De todos modos, las dos cuestiones señaladas tienen menos importancia que la que, a veces, se les otorga. La cuestión central radica en la *originalidad* del rito realizado por Jesucristo. Sin embargo, parece que está definitivamente adquirido el *carácter pascual* de la Última Cena.

Estos detalles ayudan a comprender mejor el sentido de las palabras y gestos de Jesús al instituir la Eucaristía y el carácter pascual de la misma, si bien el carácter pascual de la Eucaristía no se acrecienta ni se empequeñece por la concordancia parcial o cuasitotal con el ritual de la Pascua judía, sino que está condicionado por el hecho de que Cristo es el nuevo Cordero, la nueva Pascua, la plenitud de la economía salvífica. Es decir, lo decisivo no fue el empleo de unos ritos —imperfectos y caducos, aunque en continuidad con la obra de Cristo— sino la sustitución de la *sombra* por la *realidad.* De aquí que la continuidad entre la Pascua judía y la cristiana haya de buscarse no en el camino de *lo ritual* sino en el de la plenitud de la *economía salvífica.* Es ahí donde encontramos la diferencia esencial e infinita que existe entre la Pascua de la Antigua Alianza y la Pascua de la Nueva, porque esencial e infinitamente distintos son el memorial de la Pascua judía y el memorial de la Pascua cristiana.

4. «Esto es mi Cuerpo», «esta es mi Sangre»: realismo eucarístico

La *tradición eclesial*[3] ha interpretado en sentido *realista* las expresiones: «Esto es mi Cuerpo» (los cuatro testimonios) y «esta es mi Sangre» (Mt-Mc) o su equivalente: «Este cáliz es la nueva Alianza en mi Sangre» (Pablo y Lucas); viendo una *identidad real, no simbólica* entre el sujeto «esto» y el predicado «mi Cuerpo». Esa identidad se debe a que el verbo *es (estin* en griego, probablemente implícito en la forma aramaica) es un verbo copulativo que une dos realidades iguales.

Esta interpretación no es compartida por los luteranos (para quienes el sentido es: «este pan es mi Cuerpo»), ni por los calvinistas, ni por algunos autores acatólicos que ven en la interpretación católica una tautología: «esto» —mi Cuerpo—es mi Cuerpo. Algunos autores católicos como Dupont[4], rechazan la interpretación tradicional a la que califican de «simplista», apoyándose en el texto de Ezequiel: «Esto (sus cabellos) es Jerusalén» (Ez. 5, 1-5); y recurren al *contexto* para salvar la interpretación realista católica. Estas interpretaciones —incluida la de Dupont— son erróneas tanto por el significado semántico del verbo *ser,* como por el sentido del *contexto* en sí mismo considerado; además, no se compaginan con la doctrina del Concilio de Trento (ses. XIIII, c. 1).

A) Significado semántico del verbo «ser»

El verbo *eimi* puede tener el sentido de *simbolizar* o *significar,* tanto en el mundo bíblico como en el extrabíblico. Ahora bien, los casos en que esto ocurre son escasísimos comparados con los que tiene *valor cualitativo de identidad real.* Más aún, cuando *ser (eimi)* equivale a *significar* o *simbolizar* se trata siempre de comparaciones, metáforas, paráfrasis verbales, etcétera, en las cuales *ser* (la identidad) es *identidad de significado* no de *realidad.* En estos casos hay convertibilidad entre *ser* y *significar.* Ahora bien, esa convertibilidad no se debe al valor *semántico* de *ser (eimi)* sino al *contexto* en el que va enmarcado. *Eimi* de suyo significa

ser; para que equivalga a *significar* tiene que aparecer en el contexto. Pero en estos casos hay que *probar* el cambio de significado de *eimi,* no *suponerlo.*

El contexto de *es* en los relatos eucarísticos institucionales no demuestra que tenga sentido distinto del semántico; al contrario, *reafirma* el valor semántico de *es,* sobre todo si se tiene en cuenta la machacona insistencia del capítulo sexto de san Juan, que hay que leer a luz de los relatos institucionales.

Ciertamente, en el *contexto bíblico,* entendido en sentido amplio, *es* puede equivaler a significar; pero los textos en los que tiene ese sentido están en un *contexto* parabólico, metafórico o comparativo. Estos casos presentan tres formas: a) el sujeto es un *sustantivo* (Gn. 41, 26-27; Dn. 10, 7; Mt. 13, 38-39; Apc. 1, 2); b) el sujeto es el pronombre *yo* (Jn. 10, 7; 10, 11; 15, 1); y c) el sujeto es el pronombre *esto* (Gn. 17, 10; Ex. 12, 11). Los supuestos a) y b) no crean ninguna dificultad, puesto que los relatos eucarísticos tienen como sujeto el pronombre *touto* («esto»). La dificultad podrían presentarla Gn. 17, 10 y Ex. 12, 11 que tienen la misma estructura que los relatos institucionales. Ahora bien, el *contexto* de esos dos textos veterotestamentarios es claramente simbólico, como se desprende de los términos *señal* y *signo,* lo cual no sucede nunca en los textos eucarísticos, ni siquiera en la promesa de la Eucaristía de Juan. Por eso, tanto la Vulgata como las demás versiones traducen siempre *es* mi Cuerpo/Sangre, nunca *significa.*

Por tanto, en las expresiones «esto es mi Cuerpo/esta es mi Sangre», hay identidad real entre «esto» que tiene Cristo en las manos o señala con una de ellas y «mi Cuerpo», «mi Sangre». Dado que el pan y el vino no son *signos* naturales ni convencionales del Cuerpo y de la Sangre y Cristo no dijo expresa o equivalentemente que las empleaba en sentido simbólico —incluso sabiendo que la Iglesia iba a entenderlas en sentido real—, se deduce que Él quiso usarlas también en sentido realista, no metafórico. Quien se acerca sin prevenciones a las palabras institucionales de la Eucaristía, comprende sin excesiva dificultad que lo que Cristo tiene en las manos al final de esas fórmulas es su Cuerpo y su Sangre. No le falta razón a Maldonado al hacer este comentario

a san Mateo: «Así decimos vulgarmente, "este es mi hermano". Aquí el pronombre *éste* se refiere a *mi hermano* y no a ninguna otra cosa, aunque lo significa de distinta manera que las palabras *mi hermano;* con ellas lo nombro, con el pronombre éste, sin nombrarlo, lo señalo»[5].

B) El contexto

En la actualidad, no pocos autores insisten en que el *contexto* de los relatos eucarísticos es la *única* clave para interpretarlos rectamente. Apartándose del sentido tradicional del verbo *ser,* prefieren hablar de «gesto profético» y «memorial de la Pascua», deduciendo de ellos el realismo eucarístico. Veamos la explicación y crítica de estas posturas.

a) «Gesto profético» de Cristo en la Última Cena

Cuando Jesucristo instituía la Eucaristía, durante la Última Cena, se encontraba en el marco de la Cena Pascual judía y muy próximo al momento de su muerte en la Cruz. Al tomar en sus manos pan/vino pronunció unas palabras relacionadas con su muerte expiatoria. Con ellas, ponía el pan y el vino en relación con la suerte que iban a correr su Cuerpo y su Sangre en la Cruz, dándoles el sentido sacrificial que compete a su muerte.

El hecho de que inmediatamente después entregue ese pan y vino a los discípulos, para que coman y beban, implica que los entrega como comida *sacrificial.*

Ahora bien, en el mundo judío no existía una *comida sacrificial* sin participación *real* en la víctima, ya que nunca se participaba de modo simbólico. Cristo, por tanto, se da como Víctima para que participen de ella los Apóstoles. Hay, pues, *presencia real* de la Víctima y *participación real* en ella.

Consiguientemente, si esta comida (participación) encierra la presencia de la Víctima, hay que entender en sentido real las palabras «esto es mi Cuerpo», «esto es mi Sangre». Es, pues, la *presencia de la Víctima* —referida a la comida sacrificial— la que nos hace partícipe del Sacrificio de Cristo en la Cruz y da su fuerza al verbo *ser.*

Todo esto es posible porque Jesucristo en la Última Cena realizó un «gesto profético» en relación con su muerte en la

Cruz. ¿Qué quiere decirse con la expresión «gesto profético»?

En primer lugar, su diferencia con una *parábola en acción* o acción simbólica (vg. la higuera maldita), pues ésta se dirige a la inteligencia, a la que quiere trasmitir una enseñanza. El «gesto profético» no se mueve sólo en el nivel del *conocimiento* sino también en el de la *acción*. El «signo profético» hace presente el juicio salvador o condenador de Dios. En cierta medida, *anticipa* el acontecimiento y lo *produce* (cfr. vg. Jr. 13, 1-13; Ez. 4, 1-3; 1 Re. 11, 31; 2 Re. 13, 19). Tiene, pues, una *eficacia real*.

Además, la diferencia entre el «signo profético veterotestamentario» y el de Jesús en la Última Cena. En efecto, Jesús no sólo anticipó su *acción* salvadora sino el *hecho* de su sacrificio en la Cruz realizado en su Cuerpo y Sangre, hechos Víctima. Hay, pues, *identidad* entre el sacrificio de la Cena y el de la Cruz. Ahora bien, para esto se requiere la *presencia* de la Víctima, porque sin Víctima no hay sacrificio. La presencia es *condición* para que exista sacrificio, pues no se actualiza una *acción* sino un *hecho*.

Esta exposición es sugestiva y tiene muchos aspectos válidos y enriquecedores; pero adolece de un defecto radical: la identificación que establece entre los sacrificios judíos y el sacrificio de Cristo, ya que su nervio argumental es la exigencia de la presencia real de la Víctima de la Cruz en el Cuerpo y Sangre entregados en la Última Cena, pues sin esa presencia de la Víctima no puede haber participación real en el sacrificio; ahora bien, esa presencia y participación se hacen depender de lo que acontecía en los sacrificios judíos. Tal argumentación no valora debidamente el carácter *absolutamente singular y específico del sacrificio de Cristo*, tanto en su ritualidad como en su significado y eficacia. En cuanto a su *ritualidad*, conviene advertir que en la Última Cena no existió victimación *cruenta*, como existía en los sacrificios judíos, en los cuales se comía parte de la víctima previamente inmolada; y que la víctima no fue un *animal* sino una *persona*. En cuanto a la *eficacia*, baste recordar la doctrina de la Carta a los Hebreos sobre el sacrificio de Cristo.

En consecuencia, la base sobre la que se asienta la explicación del «signo profético» sólo es válida si se *presupone* la presencia real de Cristo, hecho Víctima. No es, por tanto,

una *prueba* de la presencia real sino una reflexión teológica que, aunque enriquece dicha presencia, la *presupone.* De hecho, quienes apelan al «gesto profético» reconocen la *diferencia infinita* que existe entre el realizado por Cristo y todos los otros gestos proféticos.

Por lo demás, no se ve cómo pueda salvarse, desde esas posiciones, la interpretación tridentina de las palabras consecratorias[6], así como la enseñanza y vivencia postridentina, que ven las expresiones «esto es mi Cuerpo» y «esta es mi Sangre» como suficientes e indispensables, a la vez, para que haya presencia-sacrificio-comunión. La interpretación tradicional de la Iglesia, no deduce la presencia real del *contexto* (del que hasta hace poco no se hablaba) sino del *texto* mismo; es decir: del sentido realista dado al verbo *ser (eimi).* Se trataría, por tanto, de *integrar* las nuevas tendencias con la interpretación *eclesial,* enriqueciendo ésta y posibilitando aquéllas.

b) El memorial de la Pascua

Algunos autores recurren al tecnicismo «memorial de la Pascua» para determinar el sentido de las expresiones «esto es mi Cuerpo» / «esta es mi Sangre», y, en concreto, el significado del verbo *es.*

Desde un punto de vista *metodológico,* coinciden con quienes hablan del «gesto profético», puesto que en ambos el *contexto* de los relatos institucionales es quien esclarece el sentido de las expresiones mencionadas. Por otra parte, no es infrecuente que «gesto profético» y «memorial de la Pascua» se contemplen conjuntamente y sean considerados partes de un mismo argumento. Veamos el sentido y alcance que se concede al «memorial de la Pascua».

El «memorial de la Pascua» era algo muy familiar para los israelitas observantes; pues, al celebrar la pascua anual, no se limitaban a *recordar* la acción de Yahvé que salvó a sus padres de la esclavitud de Egipto, sino que *actualizaban* dicha acción salvífica, conscientes de que aquella intervención salvadora de Dios no quedaba ligada a un momento pretérito de la historia de Israel sino que seguía presente de generación en generación, gracias a la Alianza del Sinaí, que

aseguraba la fidelidad inquebrantable de Yahvé a sus promesas.

La celebración anual de la Pascua no era, por tanto, un *recuerdo subjetivo* de lo que Yahvé había realizado en otros tiempos, sino un rito sagrado que hacía *presente* aquella intervención salvífica, haciendo accesible la participación en la misma a quienes tomaban parte en dicho rito. Celebrar la Pascua equivalía a actualizar la salvación obrada por Yahvé e insertarse en esa acción liberadora. En otros términos: la Cena Pascual era la celebración del «memorial de la Pascua».

Según esto, el «memorial de la Pascua» incluía tres elementos: a) una acción salvífica pretérita (liberación de Egipto y demás sucesos del Éxodo); b) un rito sagrado (la manducación del Cordero, sobre todo); y c) la actualización salvífica de Yahvé por medio de la celebración pascual.

En esta perspectiva, la Eucaristía, en cuanto «memorial de la Pascua» de Cristo, no es un mero recuerdo de la acción salvífica de la Cruz (memorial subjetivo) sino presencialización de dicho sacrificio. Ahora bien, esto es imposible sin la presencia de Cristo Víctima; por lo cual, las expresiones «esto es mi Cuerpo» / «esta es mi Sangre» comportaron la *presencia* real de Cristo como Víctima, la *entrega* real, y la *participación* real de los Apóstoles en la misma.

Esta explicación identifica lo no identificable, a saber: el memorial veterotestamentario y lo realizado por Cristo en la Última Cena. El memorial veterotestamentario, en efecto, no actualizaba un *hecho* sino una *acción* salvífica de Yahvé, lo cual era posible, puesto que, si Dios puede hacer presente donde quiera una acción salvífica pasada, no había imposibilidad para que presencializara en el rito sagrado de la Cena Pascual la acción salvadora que comenzó en Egipto.

Sin embargo, la Eucaristía, como «memorial de la Cruz», no hace presente una *acción* salvífica sino un *hecho concreto* que se realiza con una *Víctima concreta;* lo cual no es posible sin la presencia *real* de la Víctima. De otro lado, el «memorial de la Cruz» que realizó Cristo en la Última Cena no fue la presencialización de una realidad *pasada* sino *futura:* un anticipo sacramental de su futura inmolación cruenta. Con razón dicen algunos autores que la diferencia es infinita[7].

Sintetizando: tanto el «gesto profético» como «el memorial de la Pascua» fueron completamente superados por Cristo al instituir la Eucaristía, ya que no hizo presente una *acción* sino un *hecho* salvífico; con la peculiaridad de que ese hecho aún no había tenido lugar. Por consiguiente, la presencia real de Cristo en la Eucaristía no se determina partiendo del *contexto* del «gesto profético» o del «memorial de la Pascua» sino de la interpretación, en *clave eclesial,* de las expresiones «esto es mi Cuerpo» / «esta es mi Sangre». Tal interpretación no excluye ulteriores enriquecimientos; de hecho, las palabras «esto es mi Cuerpo » y «esta es mi Sangre» se comprenden mejor si se integran en el marco del «gesto profético» y del «memorial de la Pascua». Por esto, al igual que el *contexto* no debe suplantar a la interpretación eclesial del *texto,* éste debe integrarse en el contexto. Aunando los criterios de fidelidad a la tradición y de apertura a las nuevas adquisiciones, la teología eucarística puede avanzar con paso seguro y enriquecedor.

5. Cuerpo (carne)-Sangre entregados: sacrificio expiatorio

A) Sentido sacrificial de la Eucaristía

El binomio *carne-sangre* de la Última Cena tiene como trasfondo los sacrificios veterotestamentarios, pues al ser pronunciadas mientras se celebraba una cena de carácter pascual, resultaba imposible disociar la Carne-Sangre de Cristo de la carne-sangre del Cordero Pascual; máxime si se tiene en cuenta la alusión implícita a la Antigua Alianza —la cual fue sellada con un sacrificio—, pues la sangre de la Última Cena no fue sólo Sangre de Cristo sino sangre de una Alianza Nueva.

Además, la interrelación de los binomios *Carne-Sangre, entregado-derramada* dejan oír el eco del texto isayano del Siervo de Yahvé, que entrega su vida en favor de las muchedumbres (Is. 53). Ese eco está acentuado en el semitismo «por los muchos» (todos) del texto marcano relativo a la sangre, semitismo que recogen Lucas y Pablo en la fórmula del pan y del vino en una expresión idéntica en significado,

pero más inteligible («por vosotros») para sus destinatarios. De otra parte, el hecho de que Lucas y Pablo repitan el «por vosotros» en las dos fórmulas, deja entrever la existencia de un semitismo premarcano en la fórmula del pan.

Este trasfondo veterotestamentario conduce hacia la existencia de una víctima inmolada, pues sólo entonces podían existir *separadas* la carne y la sangre.

Según esto, el sentido que Cristo da a lo que está realizando en claro: la victimación de Sí mismo o, si se prefiere, el carácter sacrificial de la Eucaristía que está instituyendo.

Este carácter sacrificial de la acción de Cristo no queda invalidado ni disminuido por el hecho de que los participios *didómenon* y *enclinómenon* deban traducirse en futuro —como hace la Vulgata: *tradetur, effundetur*—, pues ellos traducen participios aramaicos que, al ser *intemporales*, su tiempo se determina por el contexto, y aquí el contexto aclara que no hay derramamiento físico de sangre. Además, tanto en el griego bíblico como en la Koiné, el participio de presente suele traducirse por participio de futuro, sobre todo si por el contexto se ve que se trata de una acción *futura cierta* —mediata o inmediata— o *inmediata* en su realización[8].

El carácter sacrificial de la Eucaristía, tal y como la presentan los relatos institucionales, se deduce del contexto indicado: el sacrificio del Siervo de Yahvé y el sacrificio de la Nueva Alianza; sin excluir los demás sacrificios veterotestamentarios donde se inmolaba una víctima, aludidos en el binomio carne-sangre.

B) Sacrificio expiatorio

Ya hemos aludido al semitismo (o hebraísmo) *por los muchos* (Mc. 14, 24; Mt. 26, 28) que aparece en la tradición petrina del cáliz, el cual indica el sentido *sacrificial* de la Eucaristía. Ahora vamos a contemplarlo desde otra vertiente: la *expiación.*

Parece innegable que en el *uper pollon* marcano y en el *peri pollon* de Mateo hay una clara alusión al Siervo de Yahvé que da su vida *en favor de* (o *en provecho de)* «los muchos» en sentido inclusivo, es decir: *de todos.* Por otra parte, las partículas *uper* y *peri* son propias de los sacrificios ex-

piatorios o sacrificios ofrecidos a Dios por los pecados de los hombres.

Tales partículas concretan *en favor de quién* se ofrece el sacrificio. Ése es el sentido que tienen en muchos textos neotestamentarios explícitamente relacionados con la muerte de Cristo por los pecados de los hombres (Mt. 28, 28; Mc. 10, 45; Rom. 5, 8; 1 Cor. 5, 21; 15, 3).

Además, la mención implícita del sacrificio de la Alianza Antigua, al que se contrapone el de la Nueva, confirma el sentido expiatorio del sacrificio eucarístico instituido por Cristo, ya que en el tiempo de Jesús los rabinos interpretaban en sentido expiatorio el sacrificio de la Alianza del Sinaí que originariamente no tuvo ese sentido[9]. De hecho, los rabinos, conscientes de que no se podía comer la carne de los sacrificios expiatorios, traducían Ex. 12, no como dice el texto: «y comieron» sino «como si comieran»[10].

Finalmente, no debe olvidarse que la *redención expiatoria por medio de la Sangre de Cristo* es un tema fundamental y muy frecuente en el Nuevo Testamento: «hemos sido justificados gratuitamente por la gracia de Dios, por la redención que hay en Cristo Jesús, a quien ha puesto como sacrificio propiciatorio, mediante la fe, en su Sangre» (Rom. 3, 24-25); «no habéis sido redimidos con oro ni plata, corruptibles (...) sino con la Sangre preciosa de Cristo» (1 Pe. 1. 18); «llevó nuestro pecado en su Cuerpo sobre el madero» (1 Pe. 2, 24); «Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado» (1 Cor. 5, 7). La imagen del Cordero inmolado es muy frecuente en San Juan (Apoc. 5, 12; 7, 14; 12, 11; 22, 14). También Juan habla de la muerte de Cristo con sentido *propiciatorio: «Nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados» (1 Jn. 4, 10).*

El sentido expiatorio de la Eucaristía es el sentido originario de los relatos institucionales, puesto que aparece en tres fuentes distintas: Marcos, Lucas y Juan.

La dificultad que encuentran algunos para admitir el sentido expiatorio de la Eucaristía, motivada por el carácter *descedente* que tiene la salvación (es un don gratuito de Dios, no una conquista humana) se desvanece si se tiene en cuenta que es Dios mismo quien proporciona la Víctima: Jesucristo; lo cual conlleva una dimensión descendente de la ex-

piación. Dios Padre determina que el Hijo se haga «siervo» para ofrecer al hombre un remedio eficaz en orden a restablecer la unión que había roto el pecado (eso es, precisamente, expiar); al hombre le corresponde aceptar esa donación y saldar con ella la ofensa inferida a Dios. El sentido expiatorio de la Eucaristía se sitúa, por tanto, en el centro mismo de la Redención y de la historia salvífica.

Cuando los Apóstoles comulgaron el Cuerpo y Sangre de Cristo no sólo entraron en comunión íntima de vida con Él, al estilo de la Vid y los sarmientos y los miembros y la Cabeza, sino en la corriente salvífica de la Muerte Redentora de Cristo.

6. Sangre de la Nueva Alianza

La tradición petrina y paulina relacionan la Eucaristía con la Nueva Alianza de Yahvé. El texto de ambas tradiciones, redaccionalmente distinto, tiene el mismo sentido: «esta es mi Sangre de la Alianza» (tradición petrina), «este cáliz es la Nueva Alianza es mi Sangre» (tradición paulina).

El pensamiento de la *alianza en la sangre de un sacrificio* evocaba la Alianza del Sinaí, sellada con la aspersión que realizó Moisés sobre el Pueblo con la sangre de las víctimas inmoladas a Yahvé (Ex. 24, 8; cfr. Heb. 9. 18-21). La Alianza se había sellado con sangre sacrificial y con un sacrificio pacífico.

No estaba ausente la referencia a la Alianza Nueva profetizada para los tiempos mesiánicos: «he aquí que vienen días —oráculo del Señor— en que yo haré una Alianza con la casa de Israel y la casa de Judá, no como la que hice con vuestros padres, cuando los saqué de Egipto (...). Porque esta será la Alianza que yo haré con la casa de Israel (...); yo pondré mi ley en su interior, y la escribiré en su corazón y seré su Dios y ellos serán mi pueblo (...). Les perdonaré sus maldades y no me acordaré más de sus pecados» (Jr. 31.31-34).

Jesucristo es la Víctima que avala la nueva y definitiva Alianza de Yahvé con su Pueblo (cfr. Is, 42, 6; 49, 8). Su Sangre, derramaba en la Cruz, sustituye a la sangre de las víctimas sinaíticas, cancelando una alianza tantas veces que-

brantada por la infidelidad de Israel e instaurando otra tan radicalmente nueva, que dará origen a un pueblo nuevo: el de la Nueva Alianza; el cual, al estar unido a Cristo como los miembros a la cabeza y los sarmientos a la vida, imposibilitará la infidelidad de ese pueblo a la nueva comunión de vida instaurada por la Sangre de Cristo-Cabeza. Ciertamente, algunos miembros podrán romper la unión con Cristo; pero será una ruptura existencial, no ontológica, puesto que no invalidará su condición de miembros unidos a la Cabeza por su condición bautismal. Por esto, la Sangre de Cristo —que les «pertenece» por su condición de miembros— reclamará la intervención misericordiosa de Dios para restaurar, tantas cuantas veces sea necesaria, la ruptura causada por los pecados personales. La inquebrantable fidelidad de la Cabeza hará indefectible la misericordia infinita de Dios, que no cesará de llamar al hombre a la conversión, ofrecerle el perdón y concedérsele siempre que esté dispuesto a aceptarlo.

Al instituir la Eucaristía, Jesucristo puso la Sangre que entregaba en relación *directa* con la de la Cruz («...que será derramada»); sangre que sellaría la Nueva Alianza, cancelando y sustituyendo la que realizó Moisés. De este modo, confería a la Eucaristía el carácter de «Sangre de la Nueva Alianza» y hacía partícipe de sus frutos al grupo privilegiado de los Apóstoles.

7. Bendiciendo y dando gracias

Antes de pronunciar las palabras más transcendentales —«esto es mi Cuerpo que será entregado», «esta es mi Sangre, que será derramada»— Jesucristo pronunció una *eulo-guía*— según la tradición petrina— y una *eujaristía*, según la tradición paulina.

A primera vista existe una notable diferencia entre ambas tradiciones, pues *euloguesas* (Mt. y Mc.) es una traducción del término semítico *mebarek*, que significa *bendecir* (alabar) a Dios por sus obras salvíficas. *Eujaristesas* (Lc. y Pablo) significaría, en cambio, *dar gracias*.

Conviene advertir, sin embargo, que el significado aludi-

do de *eujaristesas* corresponde al griego profano. En el griego de los relatos institucionales y de otros muchos pasajes del Nuevo Testamento es un verbo que sustituye a *euloguesas*. Según esto, *euloguesas* y *eujaristesas* tienen el mismo sentido en los relatos de las dos tradiciones eucarísticas: Jesucristo alabó a Dios, le bendijo con agradecimiento por sus beneficios, entre los que sobresalía el que Él mismo iba a hacer de inmediato.

Mientras el término *eujaristesas* —del que deriva *eucaristía*— se empleó en ambientes judeocristianos, no fue difícil entenderle como equivalente a *euloguesas:* bendecir agradeciendo. Pero cuando comenzó a usarse entre cristianos procedentes de la gentilidad fue perdiendo el sentido de «bendecir», circunscribiéndose al de «dar gracias»[11].

¿Cuáles fueron los *contenidos* y la *forma* de la euloguía empleada por Jesucristo al instituir la Eucaristía?

La respuesta más científica sigue siendo ésta: lo ignoramos. Se han formulado diversas hipótesis, más o menos fundamentadas, pero todavía no han entrado en el campo de las certezas. La opinión más común es, quizás, la que ve en la euloguía del paterfamilias sobre la tercera copa, la falsilla literaria y temática de la euloguía eucarística.

En este supuesto, se trataría de una bendición *ascendente* por las intervenciones salvíficas *(mirabilia Dei)* de Yahvé en favor de su Pueblo en la economía veterotestamentaria. Dentro del esquema tradicional de la euloguía pascual, Jesucristo habría introducido elementos *específicos* y *nuevos* en contenido y significado; entre ellos no faltaría la alusión explícita a su obra, realizada para cumplir la voluntad del Padre, especialmente a su muerte y resurrección.

Esta hipótesis descansa sobre un supuesto aún no probado suficientemente, a saber: que la eucaristía bajo la especie de vino tuvo lugar en la llamada «copa o cáliz de bendición». Es indudable que tienen mucha fuerza las palabras paulinas: «El cáliz que bendecimos ¿no es la comunión en la Sangre de Cristo?» (1 Cor. 10, 16); pero no lo es menos que no son absolutamente concluyentes, aunque el Apóstol se refiera a la Eucaristía. Además, incluso en el supuesto de que la Eucaristía bajo la especie de vino hubiera tenido lugar en ese momento, queda pendiente la cuestión de los *contenidos*

y de la *estructura* literaria de la euloguía eucarística; sobre todo si tenemos en cuenta el fondo y la forma de la oración sacerdotal de Jesús (Jn. 17) en la Última Cena y otras *bendiciones ascendentes* recogidas en los Sinópticos (Mt. 11, 25-27; Lc. 10, 21, 22) y Juan (11, 41-42).

Por lo demás, las palabras que la Carta a los Hebreos pone en labios de Cristo al hacer su entrada en el mundo, es decir: el encarnarse (Heb. 10, 5-7), aportan un dato de gran interés, a saber: el carácter laudatorio y eucarístico se encuentra, sobre todo, en la misma Eucaristía, prolongación sacramental de la Encarnación.

8. «Haced esto en memoria mía»

Lucas y Pablo recogen en el texto eucarístico relativo al pan (Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24) y Pablo en el que se refiere al vino (1 Cor, 11, 25) estas palabras: «haced esto, en memoria mía».

La omisión en Mateo y Marcos no quiere decir que sean una interpolación de la comunidad pospascual. Parece que la explicación más convincente es que se trata de una rúbrica, y las rúbricas no se dicen, sino que se ejecutan.

De todos modos, conviene no olvidar que estas palabras han sido interpretadas auténticamente por el Concilio de Trento (Ses. XXII, c. 2), el cual ha visto en ellas una doble realidad: la colación del sacerdocio a los Apóstoles y el mandato de que ellos y sus sucesores ofrecieran perpetuamente el Cuerpo y la Sangre de Cristo, es decir: la celebración de la Eucaristía.

Precisamente, esta interpretación aclara el verdadero alcance del *memorial* eucarístico: no se trata de una mera conmemoración de un *hecho pasado,* ni de una actualización de la acción salvífica realizada por Cristo en la Cruz, sino de una realización del *mismo sacrificio redentor de la Cruz.* Gracias al carácter memorial de la Eucaristía, el Sacrificio Redentor cruento se hace sacramentalmente presente en todas las latitudes, culturas y situaciones, desde la Pascua hasta la Parusía final, posibilitando a todos los hombres insertarse en su dinámica y participar de su eficacia salvífica.

IV. LA EUCARISTÍA, CELEBRADA

1. La primera Eucaristía

Como se narra en los Evangelios sinópticos y en la primera carta de San Pablo a los corintios, Jesucristo instituyó el sacrificio de la Nueva Alianza en el *contexto* de la Cena Pascual Judía. Se trató de una cena solemne de despedida dentro del marco y del ambiente de la Pascua judía, siguiendo, al menos parcialmente, su ritual, aunque introduciendo nuevos elementos y dando a la Pascua un significado *esencialmente* distinto. ¿Cuál sería el ritual seguido por el Señor?

Algunos piensan que la institución de la Eucaristía bajo la *especie de pan* tuvo lugar en el momento en que el presidente de la cena, inmediatamente antes de comer el cordero (precena), bendecía el pan, lo partía y se lo daba a los comensales. En cuanto a la institución de la Eucariastía bajo la *especie de vino* se habría llevado a cabo después de la cena, en el momento de bendecir la tercera copa. Según ellos, esto explicaría el hecho y la localización del ágape en algunas comunidades, al menos, de la primitiva cristiandad y la preocupación cronológica de San Lucas, reflejada parcialmente en San Pablo.

Otros piensan que Jesucristo siguió el ritual judío hasta la tercera copa. En ese momento habría lavado los pies a sus discípulos y dado a conocer los sentimientos más íntimos de su corazón (Lc. 22, 15 ss.). Después tomó el pan que había sido colocado encima de la mesa al terminar la cena, pronunció una bendición, lo consagró y se lo dio a los Apóstoles. Seguidamente tomó el *calix benedictionis,* pronunció una solemne bendición, lo consagró y se lo dio a beber a los Apóstoles. Por último, recitada la segunda parte del *Hallel minor* y el *Hallel maior,* Jesús y los discípulos fueron al Huerto de los Olivos. En esta hipótesis, estarían juntas las dos consagraciones y situadas después de la Cena. Es la praxis que recogerían Mateo y Marcos.

Ambas hipótesis concuerdan en lo fundamental: que Jesucristo instituyó la Eucaristía bajo las especies de pan y vino y se la dio a los Apóstoles en comunión. De todos mo-

dos, la cuestión del ritual judío no es decisiva desde el punto de vista litúrgico, puesto que la celebración de la Eucaristía no se estructuró más tarde a partir del ritual judío de la Pascua sino de las dos mesas del Señor: la de su Palabra y la de su Pan.

2. La primitiva comunidad de Jerusalén

La historia no nos ha trasmitido el ritual eucarístico de la época apostólica, por lo que resulta imposible saber cómo celebraban los Apóstoles la Sagrada Eucaristía. Sin embargo, los escritos neotestamentarios nos han conservado datos de tanto interés, que es factible insertarse en el corazón mismo de la primitiva comunidad cristiana eucarística.

Según Atc. 2, 46, la Eucaristía es una estructura *esencial* de la primera comunidad de Jerusalén. En efecto, cuando san Lucas describe las líneas maestras de dicha comunidad, señala las siguientes: la *didaché* (instrucción), la *fracción del pan* (Eucaristía) y la *koinonía* (comunión de vida y comunión *voluntaria* de bienes constituida por un fondo común que administraba la Iglesia, formado por las aportaciones voluntarias de los fieles —cfr. Act. 3, 44-46 y Act. 5, 1-11). Esta descripción permite asegurar que la Eucaristía fue uno de los pilares sobre los que se asentó la vida de la iglesia-madre de Jerusalén; más aún, el epicentro de la primitiva comunidad eclesial.

3. Las comunidades paulinas

El propio san Pablo testimonia que durante su primer viaje evangelizador a Corinto celebró la Eucaristía y mandó celebrarla después de su partida (1 Cor. 11, 23), de acuerdo con la liturgia seguida en la iglesia de Antioquía, con la que él habría entrado en contacto hacia el año 43.

San Lucas, por su parte, describe con bastantes detalles y circunstancias la celebración eucarística que san Pablo llevó a cabo en Tróade, camino de Jerusalén (Act. 20, 7 ss.). Más aún, dado que la especificación de la fecha —el domin-

go— está llena de intencionalidad, deja traslucir que se trata de una institución ya consolidada no sólo allí sino en otras comunidades cristianas.

Si esto ocurría en Corinto y en Tróade, nada impide pensar que la Eucaristía se celebraba en todas las comunidades fundadas por san Pablo; incluso que seguían también el esquema de la liturgia de Antioquía, liturgia que el Apóstol sabía que procedía del Señor.

4. Comunidades judeocristianas

La *Didaché* (ca. 70-90) deja constancia de la celebración de la Eucaristía en las comunidades judeocristianas: tiene lugar «el día señorial del Señor» —el domingo—, está reservada a los bautizados y va precedida de un acto penitencial y de la reconciliación con los hermanos.

Quienes atribuyen carácter eucarístico a los capítulos nueve y diez, o al capítulo diez, ven en ellos las anáforas eucarísticas más antiguas. Sin embargo, parece más probable que dichos capítulos no contengan textos anaforales sino oraciones que acompañaban al ágape previo a la celebración eucarística.

5. La Eucaristía en san Justino (m.s.II)

San Justino describe de modo bastante completo cómo se celebraba la Eucaristía en Roma y, probablemente, en las iglesias del Asia Menor y de Antioquía hacia mediados del siglo segundo.

Según los capítulos 65 y 67 de su 1.ª Apología, la celebración eucarística consta de dos partes: la liturgia de la Palabra y la liturgia estrictamente eucarística. En la liturgia de la Palabra se leen textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, el obispo predica una homilía de carácter parenético y los fieles se unen a las oraciones que propone el obispo pidiendo por diversas necesidades; al final tiene lugar el rito de la paz. Durante la liturgia eucarística el obispo pronuncia una larga acción de gracias (san Justino no trasmite el

texto) que contiene las palabras consecratorias del relato institucional (cap. 66) y concluye con un *amén* de toda la comunidad. Después se distribuye la Comunión bajo las dos especies entre los presentes y se lleva a los ausentes. Hay también una cierta comunión de bienes, pues se realiza una limosna, que, sin ser preceptiva ni en el hecho ni en la cuantía, tiene una finalidad concreta: sobvenir a las necesidades de las hermanos.

6. La Eucaristía en la «Tradición Apostólica» (ca. 215)

A finales del siglo II y principios del III los elementos estructurales de la Eucaristía siguen siendo sustancialmente idénticos a los descritos por san Justino. Sin embargo, la *Tradición Apostólica* (ca. 215) contiene ya una anáfora propiamente tal. En esta anáfora se encuentran casi todos los elementos anaforales que aparecerán más tarde en este tipo de composiciones. Estos elementos son: la acción de gracias, las palabras contenidas del relato institucional, la anámnesis, la epíclesis posconsecratoria y la doxología final. Faltan, en cambio, el *sanctus* y las *intercesiones*.

La anáfora de la *Tradición Apostólica* aparece en las *Constituciones Apostólicas* (final del s. IV), aunque muy ampliada. Con ella concuerda sustancialmente la actual anáfora II. Sin embargo, el Canon Romano, que ha sido la Plegaria Eucarística oficial de la Liturgia Romana durante muchos siglos, no siguió el orden de la anáfora de Hipólito, hasta el punto de tener doble epíclesis y doble bloque de intercesiones.

7. La celebración eucarística desde la paz constantiniana hasta san Gregorio Magno

Con la paz constantiniana la liturgia conoce un tiempo de excepcional esplendor, tanto en las iglesias de Oriente como en las de Occidente. Por lo que respecta a la Liturgia Romana y, más en concreto, a la Eucarístia, este período se caracteriza por los siguientes hechos: a) creación de un

abundantísimo formulario eucológico; b) aparición de los primeros libros estrictamente litúrgicos; c) composición del Canon Romano y d) introducción de nuevos elementos celebrativos en el Ordinario. Como contrapartida, se inicia un progresivo enfriamento del pueblo en la participación.

8. La celebración eucarística desde san Gregorio hasta Trento

Durante este período se *compilan* y *fijan* los formularios del período anterior, se sobrecarga el Ordinario, se introducen en él elementos autóctonos de las respectivas iglesias y las llamadas *apologías*, desaparecen las liturgias locales y se acentúa el alejamiento del pueblo de la liturgia.

9. De Trento al Vaticano II

El Concilio de Trento y San Pío V intentaron restaurar la liturgia eucarística romana mediante a) el retorno a las fuentes romanas primitivas (aunque en realidad se trató de la Liturgia Romano-Franca), b) la abolición de los usos locales cuya antigüedad fuera inferior a los doscientos años, c) la obligatoriedad del Misal Romano en toda la Iglesia Latina y d) la centralización de la autoridad litúrgica en la Sede Apostólica.

En contra de los protestantes, el Concilio prohibió —por razones dogmáticas— la Comunión bajo las dos especies y afirmó la legitimidad de las ceremonias de la Santa Misa y del Canon Romano. De otra parte, recomendó la Comunión frecuente y revalorizó el ministerio de la predicación; en cambio, no permitió la introducción de la lengua vernácula.

Después del período reformista del Concilio, que terminó hacia el final del siglo XVI, se abre un gran paréntesis de tres siglos, en los cuales, aunque no faltan las voces de alerta y los intentos de remedio, se consuma el distanciamiento del pueblo de la liturgia eucarística.

San Pío X, que había comprobado esta ruptura a través de su dilatado ministerio sacerdotal y episcopal, intentó remediar esta situación. Su intención era realizar una refor-

ma general; pero su corto y difícil pontificado le permitió tan sólo abrir los tesoros eucarísticos a los niños y recomendar y facilitar la Comunión frecuente.

El movimiento litúrgico moderno, las concesiones y reformas de Pío XII, la doctrina del Concilio Vaticano II, del posconcilio y la reforma realizada durante los últimos años han supuesto una profunda renovación en la celebración de la Sagrada Eucaristía, según se desprende de la abundante doctrina magisterial y de los libros litúrgicos actuales.

10. La celebración eucarística actual

La estructura de la Liturgia Eucarística actual consta de cuatro partes: ritos introductorios, liturgia de la Palabra, liturgia propiamente sacramental y ritos conclusivos. Aunque haya algunas diferencias, estas partes son comunes a las distintas celebraciones posibles: misa sin pueblo, misa con pueblo y misa concelebrada con o sin pueblo. En nuestra explicación tomamos como paradigma la misa dominical, en la que participa el pueblo fiel los domingos y días festivos.

Antes de iniciar la explicación de los ritos, es oportuno señalar los principales aspectos teológicos, catequéticos y pastorales del misterio eucarístico según recuerdan los documentos magisteriales más recientes, puesto que ellos constituyen el substrato doctrinal sobre el que se apoya la celebración eucarística y condicionan en buena medida la participación consciente y fructuosa.

A) Principios doctrinales del misterio eucarístico

a) Principios teológicos

El Concilio Vaticano II se ha ocupado de la Sagrada Eucaristía en muchos de sus documentos. En la constitución *Sacrosanctum Concilium* (nn. 2.41.47) ha hablado de su naturaleza e importancia; en la *Lumen Gentium* (nn. 3.7.11. 26.28.50) sobre las íntimas relaciones existentes entre el misterio eucarístico y el misterio de la Iglesia; en los decretos *Christus Dominus* (nn. 15.30) y *Presbyterorum Ordinis* (nn. 2.5-8.13.14.18) sobre la incidencia de la Eucaristía en el ministerio y vida de los obispos y presbíteros, respectivamen-

te; y en la *Gaudium et Spes* (n. 38) sobre su eficacia para iluminar el sentido de la actividad humana y de toda la creación.

Por otra parte, los Romanos Pontífices más recientes han hablado reiteradamente sobre este misterio. Baste recordar a Pío XII en la *Mediator Dei* (1947), Pablo VI en la *Mysterium fidei* (1965) y Juan Pablo II en la *Redemptor hominis* (1979) y *Dominicae Cenae* (1980).

Finalmente, la Sagrada Congregación para el Culto Divino ha publicado multitud de documentos relativos a la Eucaristía, entre los que cabe mencionar la Instrucción *Eucharisticum Mysterium* (1967) y la *Ordenación General del Misal Romano* (1969) y las variaciones de noviembre de 1969, diciembre de 1972 y diciembre de 1974.

De todo este bagaje doctrinal, en perfecta coherencia con la doctrina tradicional de la Iglesia, emerjen con especial fuerza los siguientes aspectos: el misterio eucarístico es a) sacrificio-sacramento-comunión, b) acto de Cristo y de la Iglesia, c) centro de la vida eclesial, d) sacramento de la presencia sustancial de Cristo y e) realidad sagrada, digna de ser adorada fuera de la Misa, de la que procede y hacia la que se orienta.

a') Sacrificio-sacramento-comunión

La Eucaristía es, a la vez e inseparablemente, sacrificio-sacramento-comunión. En efecto, «nuestro Salvador, en la Última Cena, la noche que le traicionaban, instituyó el sacrificio eucarístico de su Cuerpo y de su Sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la Cruz y a confiar así a su Esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección: sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual, en el cual se come a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de gloria futura» (SC, 47).

La Misa es, pues, simultáneamente «sacrificio en el que se perpetúa el sacrificio de la Cruz; memorial de la muerte y resurrección del Señor que dijo *haced esto en memoria mía* (Lc. 22, 19); banquete sagrado en el que por la comunión del Cuerpo y de la Sangre del Señor el pueblo de Dios

participa en los bienes del sacrificio pascual, renueva la nueva alianza entre Dios y los hombres, sellada de una vez para siempre con la Sangre de Cristo, y prefigura y anticipa en la fe y en la esperanza el banquete escatológico en el reino del Padre, anunciando la muerte del Señor "hasta que venga"» (E.M. 3).

Por tanto, en la Misa el sacrificio y la comunión de tal modo pertenecen al mismo misterio que están unidos con un vínculo indisoluble, «pues Cristo se inmola cuando comienza a estar sacramentalmente presente como alimento de los fieles bajo las especies de pan y vino. Y Cristo entregó a su Esposa este sacrificio para que los fieles participen de él tanto espiritualmente, por la fe y la caridad, como sacramentalmente, por el banquete de la sagrada comunión. Y la participación en la Cena del Señor es siempre comunión con Cristo, que se ofrece en sacrificio al Padre por nosotros» (EM, 3-b). Juan Pablo II en la encíclica «Redemptor hominis» ha afirmado que todo en la Eucaristía es un orden sacramental con esta expresión: «Sacramento-sacrificio, sacramento-comunión y sacramento-presencia».

b') Acto de Cristo y de la Iglesia

Como todos los sacramentos, la Eucaristía es, ante todo, un *acto de Cristo*. Más aún, lo es de modo especial, puesto que Cristo es el Sacerdote oferente, la Víctima ofrecida, quien comunica su eficacia cultual y santificadora al sacrificio y el que confiere a la Eucaristía su carácter público, universal y cósmico.

Sin embargo, la Celebración Eucarística no es sólo acto de Cristo sino también *acto de la Iglesia*. En efecto, en ella Cristo, perpetuando a través de los siglos su sacrificio incruento, «se ofrece a Sí mismo al Padre para la salvación del mundo por el ministerio de los sacerdotes. Por su parte, la Iglesia, Esposa y Ministro de Cristo, cumpliendo con Él el oficio de sacerdote y hostia, le ofrece al Padre y se ofrece a sí misma toda entera con Él. Así la Iglesia, sobre todo en la gran oración eucarística, da gracias con Cristo al Padre en el Espíritu Santo por todos los bienes que Él concede a los hombres en la creación y, de modo verdaderamente espe-

cial, en el misterio pascual, y le pide la venida de su Reino» (EM, 3-c)

Por este motivo, *ninguna* misa es una acción meramente *privada*, «aunque en ella algunas veces no es posible la presencia y la activa participación de los fieles» (OGMR.4); al contrario es *siempre* acción de toda la Iglesia, como Cuerpo Místico y Pueblo de Dios. Ciertamente, la presencia y participación de los fieles es un *signo* de la naturaleza eclesial de la Eucaristía; pero sin él no pierde ni su eficacia ni su dignidad.

c') Centro de la vida eclesial

La Misa, como acción de Cristo y de la Iglesia, es el *centro* de toda la vida cristiana tanto en la Iglesia universal y local como en cada uno de los fieles. En efecto, el sacrificio de Cristo es la cumbre a la que se encamina y en la que culmina toda la economía salvífica de la Antigua Alianza y la vida entera de Cristo. La última etapa de la historia de la salvación, a saber: la que se extiende entre Pentecostés y la Parusía, es consecuencia y vivencia eclesial de ese sacrificio. Por tanto, el sacrificio redentor es el vértice hacia el que se encamina todo el Antiguo Testamento, el punto focal de la vida de Cristo, la fuente de donde brota la Iglesia, y la Alianza nueva y definitiva entre Dios y su Pueblo. Brevemente: es el centro de la *Historia Salutis*. En ella culmina la acción con que Dios santifica a los hombres en Cristo y el culto que los hombres tributan al Padre. Por consiguiente, toda la acción eclesial de la Iglesia universal, todos sus ministerios y actividades derivan de la Eucaristía y hacia ella se ordenan. La Iglesia vive, pues, *de* y *para* la Eucaristía. Ahora bien, como la Iglesia «está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de fieles» (LG, 26), y en ellas «por la fuerza de Cristo se reúne la Iglesia: Una, Santa, Católica y Apostólica» (LG, 26), las iglesias locales se edifican y desarrollan en torno a la Eucaristía. Finalmente, como las piedras vivas con que se edifican la Iglesia universal y local son todos y cada uno de los cristianos, la centralidad de la Eucaristía se extiende también a su vida. Por consiguiente, aunque el sacerdocio común ni se reduce ni se agota en lo eu-

carístico, encuentra en la Eucaristía la fuente y la cima de su acción profética, litúrgica y regia. El sacrificio espiritual de la propia existencia, que todo cristiano está llamado a ofrecer en virtud del sacerdocio bautismal, se realiza gracias a la Eucaristía.

d') Sacramento de la presencia substancial de Cristo

Segun la *Mediator Dei* y la *Sacrosactum Concilium* (n.7), Cristo está presente en su Iglesia, en los sacramentos, en su Palabra y en la Eucaristía. Su presencia en la Iglesia es múltiple: está presente en la Iglesia orante, en la Iglesia que ejerce obras de misericordia, en la Iglesia peregrina que anhela llegar a la vida eterna, en la Iglesia que rige y gobierna al Pueblo de Dios. En los sacramentos está presente con su fuerza salvífica. En la Palabra está presente en cuanto que Él es la Palabra subsistente, la Palabra reveladora del misterio de Dios y el mensajero de la Buena Nueva, de tal modo que, «cuando se leen las Sagradas Escrituras en la Iglesia es Él quien habla» (SC, 7). Todas estas presencias son reales.

Sin embargo, Cristo está presente por antonomasia en la Sagrada Eucaristía, tanto en la persona del ministro como «sobre todo bajo las especies eucarísticas» (SC, 7), pues en ellas está de modo *sustancial*, es decir, como Dios y Hombre verdadero. Esta presencia eucarística no es ni *pneumática*, ni *simbólica*, ni meramente *dinámica*, ni *transignificativa*, ni *transfinalizadora;* sino presencia *personal* de Cristo realizada por la transustanciación del pan y del vino. Como reza la frase lapidaria de Trento, está «vere, realiter et sustancialiter» (Ses. XIII, c. 1).

e') Realidad sagrada

La Eucaristía es una realidad sagrada y santa, «porque en ella está continuamente presente y actúa Cristo, "el Santo de Dios" (...), porque es constitutiva de las especies sagradas, del *Sancta Sanctis*, es decir, de las "cosas santas-Cristo el Santo-dadas a los santos", como cantan todas las liturgias de Oriente en el momento en que se alza el pan eucarístico para invitar a los fieles a la Cena del Señor» (DC, 8). Por tanto, «el *sacrum* de la Misa no es una 'sacralización', es decir,

una añadidura del hombre a la acción de Cristo en el Cenáculo, ya que la Cena del Jueves santo fue un rito sagrado, liturgia primaria y constitutiva, con la que Cristo, comprometiéndose a dar la vida por nosotros, celebró sacramentalmente, Él mismo, el misterio de su Pasión y Resurrección (...). Derivando de esta liturgia, nuestras Misas revisten de por sí una forma litúrgica completa, que, no obstante la diversificación según las familias rituales, permanece sustancialmente idéntica. El *sacrum* de la Misa es una sacralidad instituida por Cristo» (DC, 8).

Este carácter sagrado ha encontrado siempre eco en la terminología teológica y, sobre todo, litúrgica. Muchos ritos litúrgicos: estar de pie o de rodillas, incensar el altar o el evangeliario, las profesiones de fe y las aclamaciones, han sido creados por la conciencia eclesial del *sacrum* eucarístico y por su preocupación pastoral de trasmitirlo a los fieles.

f') Legitimidad del culto eucarístico fuera de la Misa

La Iglesia profesa que se debe culto latréutico al Sacramento Eucarístico no sólo durante la Misa sino también fuera de la celebración; pues conserva las hostias consagradas, las presenta a la adoración de los fieles y las lleva solemnemente en procesión. El sacrificio eucarístico es el *origen* y el *fin* del culto eucarístico fuera de la Misa, porque las sagradas especies no sólo proceden de ella sino que se reservan con la finalidad de que los fieles, que no pueden participar en la celebración eucarística, se unan a Cristo y a su Sacrificio por medio de la comunión sacramental.

De otra parte, nadie puede dudar «que los cristianos tributan a este santísimo sacramento, al venerarlo, el culto de latría que se debe a Dios verdadero según la costumbre siempre aceptada por la Iglesia Católica. Porque no debe dejar de ser adorado por el hecho de haber sido instituido para ser comido» (Con. Trid. Ses. XIII, c. 4).

b) Principios catequéticos

La centralidad teológica del Misterio Eucarístico lleva consigo la correlativa centralidad existencial, tanto a nivel de Iglesia universal como de cada cristiano; la cual exige, a

su vez, una adecuada acción catequética, cuyos principales agentes son los *pastores* de las respectivas comunidades cristianas.

Puntos basilares de la catequesis eucarística son los siguientes: a) el carácter sacrificial, sacramental, convival, pascual y memorial de la Eucaristía; b) la centralidad de la Eucaristía en la vida eclesial y personal; c) la Eucaristía como sacramento que realiza y postula la unidad y la caridad; d) las diversas presencias de Cristo; e) las relaciones existentes entre la Liturgia de la Palabra y la propiamente Eucarística; f) la naturaleza y funciones del sacerdocio común y del sacerdocio ministerial; g) la naturaleza y grados de la participación activa y fructuosa; y h) las relaciones entre liturgia y vida.

Esta acción catequética ha de realizarse mediante el método mistagógico, el cual no identifica catequesis litúrgica con información o mera formación intelectual sino que, partiendo de los ritos y oraciones, *inicia* en el Misterio Eucarístico.

c) Principios pastorales

La acción catequética presupone y potencia una acción patoral adecuada. Los principios inspiradores son los siguientes: a) la participación activa y fructuosa de *todos* los fieles es la *meta* de toda la acción pastoral eucarística; b) la celebración del Misterio Eucarístico es un *arte*, cuyo ejercicio está muy vinculado al sentido de lo sagrado, a la actitud de adoración y a la vivencia de los ritos y oraciones por parte del ministro y de los fieles; c) la indeterminación de la ley y las distintas posibilidades de elección de formularios bíblicos y eucológicos comportan una actitud rectamente creadora, en la que se conjuguen el respeto absoluto a los textos oficiales de la Iglesia y el mayor bien espiritual de los fieles; d) la homilía es parte importante de toda celebración eucarística, sobre todo durante los tiempos fuertes, los domingos y días festivos, y las ocasiones en las que participa un mayor número de fieles; f) el lugar, los vasos y ornamentos sagrados, y todos los demás elementos que forman el entorno de la celebración de la Sagrada Eucaristía ejercen una mi-

sión de mediación entre el misterio y la comunidad eucarística, por lo cual deben ser signos sagrados, llenos de nobleza y dignidad.

B) La celebración propiamente tal

Como se indicó más arriba, la estructura actual de la celebración eucarística presenta el siguiente esquema: Ritos Introductorios, Liturgia de la Palabra, Liturgia propiamente Eucarística y Ritos Conclusivos.

a) Ritos introductorios

Los Ritos introductorios son todos los comprendidos entre la procesión de entrada y la colecta. Constituyen una especie de exordio e iniciación y tienen como finalidad específica ayudar a los fieles a formar comunidad y a disponerse a una celebración consciente y fructuosa.

Los Ritos Introductorios son los siguientes: el canto de entrada, el saludo, el rito penitencial, el Kyrie, el Gloria y la colecta.

a') Canto de entrada

La celebración de la Santa Misa comienza con la entrada del ministro, que se dirige *procesionalmente* hacia el altar. Esta procesión simboliza el camino que la Iglesia peregrina recorre hacia la Jerusalén celeste. Cuando forman parte del cortejo los ministros que llevan la cruz y el evangeliario, el simbolismo es aún más rico: Cristo, Redentor y Maestro, garantiza el éxito de ese camino. La actitud de los fieles (de pie) manifiesta tanto el respeto debido al sacerdote, ministro de Cristo, como la disponibilidad para participar en la celebración que se va a iniciar.

Mientras el sacerdote se dirige al altar, tiene lugar el canto del introito. Este canto se introdujo en la Liturgia Romana durante el siglo V, para la solemnísima procesión papal desde el fondo de la basílica hasta el altar. El introito tiene, pues, un carácter procesional, solemne y festivo, y es un rito introductorio, que sirve para abrir la celebración, fomentar la unión de quienes se han reunido, introducir su pensamien-

to en el sentido de la fiesta y acompañar la procesión del sacerdote y ministros hasta el altar.

De suyo, el introito no ha nacido para ser recitado por el celebrante; de ahí que lo ideal sea que se cante «alternativamente por la escola y el pueblo, o por el cantor y el pueblo, o por todo el pueblo, o por la escola. Puede emplearse o la antífona con su salmo (...) u otro canto apropiado a la acción sagrada o la índole del día o del tiempo, con un texto aprobado por la Conferencia Episcopal (...). Si no se canta a la entrada, los fieles o algunos de ellos o un lector recitará la antífona que se propone en el misal. Si esto no es posible, lo recitará al menos el mismo sacerdote después del saludo» (OGMR, 26). El introito ha de ser bien proclamado y bien percibido.

Al llegar al altar, el sacerdote y los ministros deben suscitar un profundo sentimiento de estima hacia el mismo, siendo conscientes de su importancia y simbolismo. Esto se concreta en tres actos de *veneración al altar:* la inclinación, el beso y la incensación.

Inclinación. El sacerdote y los ministros hacen una inclinación profunda. Es un gesto de *respeto* muy expresivo, que forma parte del patrimonio religioso de casi todos los pueblos.

Beso. El sacerdote —no los ministros— besa el altar. El gesto de veneración se completa con el beso, signo de *amor.* Como el altar simboliza a Cristo, hace pensar en los besos del Evangelio: el de la pecadora arrepentida y el de Judas, que invitan a la vigilancia y a la penitencia, sentimientos ambos muy acordes con el inicio de la celebración. Pero, sobre todo, conduce al amor entre Cristo y su Esposa, la Iglesia. Dado que el sacerdote besa el altar en nombre de todo el pueblo allí reunido, representación de la Iglesia, es el beso de Ésta a su Esposo.

Incensación. La incensación al altar es, ante todo, símbolo de *honor,* aunque incluye un significado de *purificación* y *santificación.*

b') El saludo

«Terminando el canto de entrada, el sacerdote y toda la comunidad hacen la señal de la cruz» (OGMR, 28).

La *señal de la cruz*, unida a la fórmula «en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo», acompaña el comienzo de todas las acciones que realiza un cristiano; por ello, no podía faltar en la que es la acción cristiana por excelencia: la Eucaristía. El *gesto* recuerda la fuente de toda santificación: el sacrificio de Cristo; mientras que la *fórmula* es un acto de fe en la Santísima Trinidad y una ardiente súplica a las tres divinas personas. Recuerda también el Bautismo y su dignidad, convirtiéndose así en una llamada para que el cristiano se prepare a participar fructuosamente en el acto bautismal por excelencia.

Después de la señal de la cruz, el sacerdote y los fieles se intercambian un saludo, que contribuye a crear el clima de la celebración. «El sacerdote anuncia con él la presencia del Señor en medio de la comunidad reunida. Con el saludo y la respuesta se manifiesta el misterio de la Iglesia reunida» (OGMR, 28).

El saludo manifiesta, por tanto, el misterio de la presencia del Señor entre los que se han reunido en su nombre y el misterio de la Iglesia que se hace presente y visible en toda legítima comunidad eucarística, sobre todo en la presidida por el Obispo (SC, 44). Este doble misterio queda reflejado en las fórmulas de saludo, de inspiración bíblica. Estas fórmulas son tres: una breve y dos largas.

Fórmula breve. Tanto las palabras del sacerdote: «El Señor esté con vosotros», como las del pueblo: «Y con tu espíritu» son expresiones bíblicas, tomadas de Rut 2, 4 y 2 Tim. 4, 22. La fórmula «esté con vosotros» es considerada por el misal como fórmula de saludo, de augurio (deseo de la presencia de Cristo y de su gracia) y de constatación de una realidad: el Señor está allí.

Primera fórmula larga. Las palabras del sacerdote están inspiradas en 2 Cor. 13, 13. Es una fórmula trinitaria, tomada por San Pablo, probablemente, de la liturgia y es una ampliación de «el Señor esté con vosotros».

Segunda fórmula larga. Las palabras del sacerdote se encuentran ordinariamente al comienzo de las cartas paulinas.

Estas dos fórmulas pueden ir unidas al acto penitencial.

c') El acto penitencial

Este rito responde al sentimiento que tiene la Iglesia de ser «comunidad de pecadores», sentimiento que aparece en diversos momentos de la Misa: ahora, en el lavabo y en el Padre Nuestro y en la comunión, si bien aquí tiene una especial fuerza.

El rito penitencial es antiquísimo, pues ya habla de él la Didaché (cap. 14). En los libros litúrgicos primitivos revestía la actual forma del Viernes Santo, es decir, la postración del sacerdote en silencio. A lo largo de la historia ha conocido sucesivas formas.

En la liturgia actual, en la que ha sido revalorizado y se pone más de manifiesto su carácter comunitario, tiene la siguiente estructura: invitación al arrepentimiento, silencio, petición de perdón y absolución.

La *invitación* se dirije a los fieles para que examinen su conciencia y se reconozcan pecadores. El *silencio* es el momento en que eso se realiza y se crea el ambiente interior de arrepentimiento. La *petición de perdón,* que se expresa en las palabras y en los golpes de pecho que lo sensibilizan, lleva consigo el reconocimiento de la personal situación de pecador y la toma de conciencia de que el pecado es una ofensa a Dios y una herida que con él se inflige a la Iglesia. La *absolución* no es sacramental, sino una especie de súplica de perdón a Dios.

Es un rito muy importante, pues si se convierte en un acto de contrición perfecta, los fieles obtienen la gracia santificante, aunque no baste para acercarse a comulgar en el caso de existir pecados graves. Sirve, además, para valorar la realidad del pecado, acrecentar el espíritu de penitencia y fomentar la acogida de la misericordia que Dios nos ofrece.

d') El Kyrie

En Oriente existía la costumbre de que después de la lectura del evangelio, un diácono hiciera unas peticiones a las que el pueblo respondía con el sencillo y popular *Kyrie, eleison.* En la Liturgia Romana, según el testimonio de San Justino, también existían unas peticiones al final de la Liturgia de la Palabra, pero debían de revestir una forma un tanto

parecida a las actuales de Viernes Santo. En el siglo V, el Papa Gelasio introdujo la forma oriental de la oración de fieles, aunque fijó su *letanía* en el lugar que ocupa el *Kyrie*. Este Papa, en efecto, creyó que era más pastoral que las oraciones que decía sólo el sacerdote después de las lecturas se cambiaran por una letanía deprecatoria, en la que el pueblo respondiera con el *Kyrie, eleison*. De ahí el nombre de *deprecatio Gelasii*. Posteriormente, el Papa San Gregorio, muy dado a abreviar, suprimió las peticiones los días *ordinarios*, dejando únicamente la respuesta del pueblo. Luego, según el *Ordo RI*, se suprimieron las peticiones en todas las misas. Con todo, la historia del *Kyrie* sigue sin ser una adquisición definitiva de la historia de la liturgia.

Lo que sí es cierto es que en la liturgia actual coexisten el *Kyrie*, la oración de los fieles y las intercesiones de la plegaria eucarística, y que cada una tiene su propio sentido.

En cuanto al *Kyrie*, la OGMR (n. 30) afirma que es «un canto en el que los fieles aclaman al Señor y piden su misericordia». De suyo es un canto, pero puede recitarse. En cambio, su forma es *alternada*. En él se habla del señorío, realeza y divinidad de Jesucristo a quien se acude, como ocurría durante su vida pública, con el «Señor, ten piedad». Como no existe ninguna determinación en ese «ten piedad», van incluidos todos los hombres y todas sus necesidades.

e') El Gloria

El *Gloria* no se compuso para la Misa; por este motivo, primitivamente no estuvo destinado para ser usado en ella, ni en Oriente ni en Occidente. Era un cántico de alabanza que se usaba en ciertas circunstancias. Pertenece a la primitiva poesía himnódica y se encuadra entre los *psalmi idiotici*, es decir, las composiciones inspiradas en la Biblia pero compuestas por escritores cristianos. Se le designa también con el nombre de "doxología mayor" y gozó de tal prestigio en la Iglesia antigua, que logró imponerse no obstante la oposición existente hacia esta clase de himnos. La tradición del texto ha llegado hasta nosotros en tres redacciones: la siria de la Liturgia Nestoriana, la griega de las Constituciones Apostólicas y la griega de la Liturgia Bizantina, que coincide

substancialmente con la redacción occidental. Está datado en el siglo IV, pero es más antiguo.

En la Liturgia Romana aparece en tiempos de San León Magno, si bien reservado exclusivamente a la Misa de Navidad. El Papa Símaco extendió su uso a las misas de los domingos y de los mártires cuando las celebraba el obispo. En el siglo XI se extendió a todas las misas, excepto a las penitenciales.

Según la OGMR (n. 31) «es un antiquísimo y venerable himno con el que la Iglesia, congregada en el Espíritu Santo, glorifica a Dios Padre y al Cordero y le presenta sus súplicas». Es, por tanto, un himno de *aclamación* y de *súplica*. No puede considerarse como una duplicación del *Kyrie*, porque los temas que allí están apenas iniciados, aquí están muy desarrollados.

Consta de *tres partes:* el prólogo, una estrofa dirigida al Padre y otra estrofa dirigida al Hijo; junto con la conclusión final.

El *prólogo* está constituido por las palabras del ángel en Belén; de ahí el nombre de «himno angélico».

La *primera estrofa* —que comprende desde las palabras «por tu inmensa gloria» hasta «Dios Padre todopoderoso»— es de carácter ascendente y se dirige al Padre. Todo gira en torno a «por tu inmensa gloria», que origina el «te alabamos, te bendecimos, te glorificamos, te damos gracias». La gloria de Dios —que puede entenderse de su gloria *intrínseca* (la gloria que Él mismo se da) o *extrínseca* (la que procede de la creación)— provoca la adoración, la alabanza y la acción de gracias. La estrofa se concluye con tres títulos dados al Padre: Señor, Rey del Cielo y Omnipotente.

La *segunda estrofa* comprende desde las palabras «Señor, Dios, Cordero de Dios» hasta la invocación trinitaria. Emergen con especial fuerza estos tres títulos dirigidos a Cristo: *Señor, Cordero de Dios, Hijo del Padre,* que hablan del señorío de Cristo, de su carácter de redentor y de su filiación natural divina. Las palabras «Cordero de Dios», tomadas de las pronunciadas por el Bautista, se refieren al cordero degollado que se inmola por los pecados de los hombres, lo que manifiesta el carácter sacrificial de la Misa. Esas palabras van unidas a la letanía «Tú que quitas el pecado del

mundo (...), Tú que quitas el pecado del mundo (...), Tú que estás sentado a la derecha del Padre». Y como si no bastase la motivación precedente, se apela a nuevos títulos: *Santo, Señor, Altísimo.*

El himno concluye con una glorificación a Cristo, al Espíritu Santo y al Padre. «Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre» (Fil. 2, 11); pero está también, con el Espíritu Santo, en la gloria de Dios Padre. Todo lo que se dice de Cristo, se realiza de modo perfecto en la vida trinitaria, donde las tres divinas Personas se comunican mutuamente toda la gloria. Tenemos así que, mediante esa referencia a la gloria de Dios, el himno nos devuelve a las palabras con que comienza.

El Gloria «se canta o se recita los domingos fuera del tiempo de adviento y cuaresma, en las solemnidades o fiestas y en algunas peculiares celebraciones» (OGMR, 31), entendiendo por tales las que «se hacen con solemnidad o asistencia especial de pueblo».

f') La Colecta

La *Colecta* es la cúspide de todo lo precedente y la conclusión de los ritos introductorios. Consta de cuatro partes: invitación a la oración, silencio, oración propiamente tal y conclusión.

Invitación a la oración. Se expresa con la palabra «Oremos». Aunque es la primera vez que aparece explícitamente, continúa los ritos anteriores, los cuales no han sido otra cosa que oración. Sin embargo, la oración alcanza ahora uno de sus vértices y se hace más intensa.

Silencio. El silencio de esta oración sirve para que los fieles tomen conciencia de estar en la presencia de Dios y le dirijan sus súplicas. Se invita a una oración personal, pero abierta a intenciones universales.

La oración. Sigue después una oración que, por pertenecer al género de las llamadas *presidenciales,* corresponde al sacerdote. Se la designa con el nombre de *colecta,* término que está relacionado con el que se usaba en Roma hacia el siglo X y responde al antiguo romano *oratio.* No es claro si *colecta* significa la oración que recoge *(colligere)* las peticio-

nes particulares de los fieles o la oración que se decía delante de la comunidad reunida *(collecta)* antes de iniciar la procesión hacia la *statio* donde se celebraría la Sagrada Eucaristía. Lo que sí es cierto es que se trata de una oración oficial y presidencial, que el sacerdote dice como ministro de Cristo.

Esta oración expresa el carácter de la celebración que está teniendo lugar. Aunque varía el modo, suele referirse al *misterio* que constituye el objeto de la celebración o a una determinada circunstancia de la celebración misma.

Coincide con las características literarias de las oraciones presidenciales romanas: sobriedad, concisión, nobleza, solemnidad y gravedad. Como se dice en nombre de todo el pueblo, suele ser universalista y general, sin bajar a detalles.

Ordinariamente va dirigida *al* Padre, *por* el Hijo, *en* el Espíritu Santo, obedeciendo a una constante en toda la economía salvífica que se perpetúa en la Iglesia: todo viene del Padre, por obra de Jesucristo, gracias a la presencia activa del Espíritu Santo, y todo vuelve al Padre, por Cristo, en la fuerza del Espíritu Santo.

Atendiendo a su estructura, las colectas pueden ser: simples y amplificadas. Las *simples* constan de estos tres elementos: invocación a Dios (suele ser el Padre), súplica y conclusión trinitaria. Las *amplificadas* añaden una didascalía antes de la súplica, cuyo objetivo es motivar a ésta.

La *conclusión* es trinitaria, contiene una profesión de fe en la divinidad de Jesucristo, a quien llama *Señor* y por medio de la fórmula «en la unidad del Espíritu Santo» indica la identidad de naturaleza de las tres divinas Personas.

La actitud que adopta el sacerdote: manos extendidas y elevadas, es la clásica postura del que pide ayuda y ora.

La *aclamación del pueblo* (amén) significa aquí «que así sea» y se une a la oración que el sacerdote ha presentado a Dios en nombre de todos. Con este amén concluyen los Ritos introductorios.

b) Liturgia de la Palabra

a') Principios generales

«Las lecturas tomadas de la Sagrada Escritura, con los cantos que se intercalan, constituyen la parte principal de la

Liturgia de la Palabra; la homilía, la profesión de fe y la oración universal la desarrollan y concluyen. Pues en la lectura, que luego desarrolla la homilía, Dios habla a su Pueblo, le descubre el misterio de la salvación y Redención y le ofrece el alimento espiritual; el mismo Cristo, por su Palabra, se hace presente en medio de los fieles. Esta palabra divina la hace suya el pueblo con sus cantos, y muestra su adhesión a ella por medio de la profesión de fe; y, una vez nutrido con ella, en la oración universal hace súplicas por las necesidades de la Iglesia entera y por la salvación de todo el mundo» (OGMR, 33).

En la Liturgia de la Palabra son decisivos, según esto, los tres extremos siguientes: a) Dios que habla a su Pueblo (lecturas); b) en un «aquí» y un «ahora» (homilía) y c) el pueblo que escucha a Dios en silencio y responde después con los cantos, la profesión de fe y la oración universal.

En la Liturgia de la Palabra hay que resaltar estas dos realidades: la proclamación de la Palabra de Dios y la relación existente entre Liturgia de la Palabra y Liturgia propiamente Eucarística.

Proclamación de la Palabra de Dios. Lo más transcendental en la Liturgia de la Palabra es la proclamación de la Palabra de Dios. Cristo mismo es quien la realiza, tanto a través de las lecturas del Nuevo Testamento como del Antiguo, pues, al ser Palabra de Dios encarnada, es la única Palabra que resuena en ambos Testamentos.

Esa proclamación no es una mera repetición de palabras pronunciadas en el pasado y registradas en un libro, ni un vacío recuerdo de hechos pasados; es, más bien, un memorial bíblico; es decir, una *memoria que actualiza lo que se recuerda,* haciéndolo eficaz, en el momento de la proclamación, para aquellos a quienes se dirige. Lo que reactualiza es el misterio de Cristo en su triple dimensión: pasado (salvación obrada por Cristo), presente (actualizada aquí y ahora) y futuro (en continua apropiación por parte de los fieles, hasta la salvación definitiva).

b') Relación entre Liturgia de la Palabra y Liturgia Eucarística

Puede afirmarse que la relación es doble: histórica y teológica.

Desde el punto de vista *histórico*, la Liturgia de la Palabra y la Liturgia Eucarística se desarrollaron de modo independiente y con finalidades diversas; pero a principios del siglo IV aparecen íntimamente unidas. Más aún, según el testimonio de San Justino, esta unión existía ya a mediados del siglo II, y todo hace suponer que hay que remontarse al principio de dicho siglo.

Esta realidad tiene como apoyatura teológica la unión entre *Palabra-Fe-Sacramento;* la cual, de una parte, hace que la Palabra provoque la Fe y la Fe desemboque en el Sacramento, y, de otra, que el Sacramento, gracias a la Fe, encuentre su fundamento en la Palabra. Existe, pues, una ley que puede formularse así: por la Palabra a la Fe y por la Fe al Sacramento. A la Palabra proclamada sigue la Fe del que escucha, la cual se concreta en el ofrecimiento y recepción de la Eucaristía.

Ahora bien, la unión histórica y teológica no anula su independencia, pues cada una forma un misterio en sí misma, al actualizar el misterio de Cristo de forma diversa: la Palabra *anuncia* (en cierto modo realiza) la salvación, y la Liturgia Eucarística realiza esa salvación de modo pleno e infaliblemente eficaz.

Unión, pues, e independencia, pero también complementariedad, pues complementariedad existe entre Palabra-Fe-Sacramento: la Palabra suscita la Fe y ésta lleva al Sacramento; y el Sacramento, como realidad de Fe, se apoya en la Palabra.

c') Elementos de la Liturgia de la Palabra

La Liturgia de la Palabra consta de los siguientes elementos: las lecturas, los cantos interleccionales, la homilía, la profesión de fe y la oración universal.

a") Las lecturas

El principal elemento de la Liturgia de la Palabra son las lecturas bíblicas, las cuales han estado presentes en todas las liturgias de Oriente y Occidente, si bien ha variado la praxis según iglesias y geografías.

Por lo que respecta, la historia de la Liturgia Romana,

podríamos distinguir los siguientes momentos: los orígenes, siglo II, siglos III-VIII, la Edad Media, el concilio de Trento y la liturgia actual.

Los orígenes. Como buen israelita, el Señor participó en la liturgia sinagogal del sábado. Esta participación fue en ocasiones especialmente significativa, como en el caso de Nazaret, donde, comentando al profeta Isaías, reveló su mesianidad.

Después de Pentecostés, los Apóstoles, que habían acompañado al Señor durante su ministerio público en el culto sabático, y los primeros cristianos, pertenecientes en su mayoría al judaísmo o al proselitismo judío, siguieron tomando parte en las celebraciones sinagogales, cuyos elementos fundamentales seguían siendo la oración, la lectura de la Ley y de los Profetas y el comentario u homilía *(midrash»*.

Con su expulsión de la Sinagoga y la ruptura definitiva con el culto judío, los primeros cristianos llevaron consigo muchos elementos sinagogales; entre ellos, las lecturas del Antiguo Testamento. Así es como comenzó a usarse la lectura de la Ley y de los Profetas y los Salmos en la liturgia cristiana, tanto en los ambientes judíos como en las comunidades provenientes de la gentilidad.

Cuando surge la literatura neotestamentaria —Evangelio, Cartas, etc.— se incorpora a la liturgia como elemento de lectura.

Siglo II. De este modo, hacia la mitad del siglo II San Justino puede testimoniar que en Roma «se leen los comentarios de los Apóstoles o escritos de los Profetas» (I Ap. 67), es decir, todo el bloque del Antiguo y Nuevo Testamento. El sistema empleado es el de la lectura continua o semicontinua.

Siglos III-VII. Poco a poco se va enriqueciendo y organizando el año litúrgico; lo cual provoca una selección de lecturas más apropiadas al misterio que se celebra: Pascua, Navidad, Epifanía, etc. En el siglo V incluso aparecen los primeros sistemas de lecturas y el paulatino abandono de la lectura continua o semicontinua en los días festivos y dominicales, aunque en Cuaresma y Pascua sigue vigente el sistema anterior.

Aunque no hay uniformidad en las distintas iglesias locales respecto a los libros y perícopas seleccionados, todas

las liturgias leen *antes* del Nuevo el Antiguo Testamento, conceden un lugar muy destacado a San Pablo y el máximo honor y estima al Evangelio.

También hay diversidad en el número de lecturas. En Oriente prevalece la praxis de leer cuatro perícopas, dos del Antiguo Testamento y dos del Nuevo Testamento (Ley-Profetas, Apóstol-Evangelio). En Occidente, las liturgias Galicana, Ambrosiana e Hispánica tenían tres lecturas (Profeta, Apóstol y Evangelio); la Liturgia Romana, que primitivamente también empleó tres lecturas, implantó la norma de leer dos, la «Epístola» y el «Evangelio», aunque en algunas ocasiones hacía tres o más lecturas.

Edad Media. Este sistema siguió substancialmente idéntico durante la Edad Media en la Liturgia Romana (las liturgias Ambrosiana, Galicana e Hispánica, fueron absorbidas antes de finales del siglo XII) en cuanto a las lecturas dominicales y feriales de Cuaresma y Pascua. Con el aumento de las fiestas de santos que tenían lecturas propias —propiamente propias o comunes— y la decadencia de los días «estacionales», las perícopas de entre semana fueron perdiendo su importancia, hasta desaparecer casi por completo al principio de la Edad Moderna.

Concilio de Trento. Los sistemas de perícopas, al tener *un ciclo anual,* excluían de la lectura muchas partes de la Sagrada Escritura. El Concilio de Trento intentó mejorar esta situación y propuso que se asignara a cada semana del tiempo ordinario tres lecturas de San Pablo y tres del Evangelio, formando con ellas y con el resto del formulario del domingo precedente las misas feriales de entre semana. Sin embargo, no llegó a cuajar la sugerencia.

Concilio Vaticano II. El apartado «Normas Generales» del capítulo I de la Constitución *Sacrosanctum Concilium* sienta como principio aplicable a toda la liturgia la importancia de la Sagrada Escritura en las acciones litúrgicas y la necesidad de fomentar hacia ella el amor que atestiguan tanto los ritos orientales como occidentales (n. 24). Este principio le concreta más adelante en este otro, también de carácter general. «En las celebraciones sagradas debe haber lecturas de la Sagrada Escritura más abundantes, más variadas y más apropiadas» (n. 35).

En el capítulo II aplica estos principios a la celebración de la Sagrada Eucaristía del modo siguiente: «A fin de que la mesa de la Palabra de Dios se prepare de modo más abundante para los fieles, ábranse con mayor amplitud los tesoros de la Biblia, de modo que en un *período determinado de años, se lean al pueblo las partes más significativas de la Sagrada Escritura»* (n. 51).

Leccionario actual. La reforma llevada a cabo durante los últimos años ha puesto en práctica las indicaciones del Concilio Vaticano II, creando un leccionario selecto, abundante y variado, que está estructurado de la siguiente manera: dominical-festivo, ferial, santoral, ritual, votivo y vario («ad diversa»). Los más importantes son el dominical-festivo y el ferial. El primero, con tres lecciones y tres ciclos, contiene las perícopas más importantes de ambos Testamentos, para que el pueblo cristiano, cuando participa en la misa dominical y festiva a la que está obligado, pueda escuchar los pasajes más selectos de la historia de la salvación. El ferial, se subdivide en *propio* (Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua) y *ordinario* (el de las ferias del año). El propio tiene un solo ciclo y dos lecturas; el ordinario tiene dos lecturas, de las cuales la primera es distinta en los años pares e impares y la segunda se repite todos los años[12].

b") Los cantos interleccionales

A través de las lecturas Dios habla a su Pueblo. Es lógico que éste se sienta interpelado y muestre allí mismo su reacción. Eso explica que, ya desde muy antiguo, hayan existido cantos interleccionales dentro de la Liturgia de la Palabra. Respecto a la Liturgia Romana, los más antiguos son: el *salmo responsorial* y el *alleluia,* que ahora la nueva ordenación de las lecturas ha vuelto a hacer posible, al existir muchas ocasiones en las que se leen tres lecciones.

Actualmente los cantos interleccionales son tres: el *salmo responsorial,* el *alleluia* y las *secuencias.* Su finalidad es doble: lograr un diálogo entre Dios y su Pueblo y romper la monotonía que podría originar la lectura ininterrumpida de las lecciones.

c") El salmo responsorial

Este salmo se llama *responsorial* y *gradual*. El primer nombre responde al modo de ejecutarse: un cantor o un lector propone el salmo y el pueblo responde con un estribillo. El término gradual alude al hecho de que antiguamente el grupo de cantores que lo interpretaba se colocaba en las gradas del ambón.

Este salmo es una respuesta a la Palabra de Dios; por eso se relaciona con la primera lectura. A diferencia de los cantos de entrada, ofertorio y comunión, tiene razón de ser en sí mismo.

«Habitualmente se toma del leccionario (...). Sin embargo, para que el pueblo pueda más fácilmente intervenir en la respuesta salmódica, han sido seleccionados algunos textos de responsorios y salmos, según los diversos tiempos del año o las diversas categorías de santos. Estos textos podrán emplearse en lugar del texto correspondiente a la lectura todas las veces que el salmo se canta» (OGMR, 36). En esos casos «se puede escoger, además del salmo asignado por el leccionario, el gradual del Gradual Romano o el salmo responsorial o el aleluyático del *Graduale simplex*, tal como figuran en estos mismos libros» (*Ibid.*).

d") El «Alleluia»

Alleluia es un término hebreo que significa «alabad al Señor». Su estructura actual es la siguiente: aclamación «alleluia», un versículo, y repetición del «alleluia». Aunque se ejecuta después de la segunda lectura, no está relacionado con ella sino con el evangelio. Cuando se forma una procesión para el evangelio, su función es de acompañamiento.

«El alleluia se canta en todos los tiempos fuera de la cuaresma» (OGMR, 37). En ese tiempo es sustituido por otro canto, formado generalmente por un versículo llamado «versículo anterior al Evangelio», que suele ser bíblico, el cual va precedido y seguido de una aclamación. Tanto el «alleluia» y el versículo anterior al evangelio y los demás ritos que acompañan la proclamación del mismo manifiestan la dimensión latréutica de dicha proclamación.

e") La «Secuencia»

Es una composición litúrgico-musical que precede en algunos casos al «alleluia». Nació en el siglo V, cuando comenzó a amplificarse musicalmente la *a* final del «alleluia». Por su carácter festivo, estas amplificaciones se denominaron *júbilos*. Posteriormente, en el siglo IX, comenzaron a llamarse *secuencias*, por ser una continuación del «alleluia». En el siglo VII se las dotó de letra para facilitar su canto. Durante los siglos IX-XII tuvieron tanto éxito, que llegaron a existir cerca de cinco mil secuencias.

El Misal de San Pío V no admitió, sin embargo, más que cuatro. En el Misal de Pablo VI son también cuatro: *Victimae Paschali* (octava de Pascua), *Veni Creator Spiritus* (Pentecostés), *Lauda Sion* (Corpus Christi) y *Stabat Mater* (Virgen de los Dolores, 15 de septiembre). Las dos primeras son obligatorias, mientras que las otras dos son facultativas. También es facultativa la *Victimae Paschali* durante la octava, pero no el día de Resurrección.

f") La homilía

Después de los cantos interlecionales viene la homilía. Por su importancia litúrgico-pastoral explicaremos su naturaleza, dinamismo, lenguaje, dificultades y horizontes, y eficacia.

a"') Naturaleza

La homilía podría definirse como *aquella predicación que, dentro de la liturgia, comenta la Palabra de Dios, partiendo sobre todo de las lecturas escuchadas, ayudando a los fieles a captar el mensaje que ellas trasmiten "hoy" y "aquí" y a responder a sus exigencias.*

Por ser un género concreto de predicación, la homilía es un anuncio oral, hecho a los hombres, por Cristo, a través de la Iglesia, del plan salvífico de Dios, para que éstos respondan vitalmente a las exigencias que lleva consigo.

Ahora bien, como es una predicación que acontece en el marco de la liturgia, se distingue tanto de la evangelización o *kérigma* (primer anuncio de la Buena Nueva con la inten-

ción de provocar la conversión y la fe) como de la *catequesis* (ayuda a los que ya han respondido al kérigma para que profundicen, incluso de modo sistemático, en los diversos aspectos del misterio cristiano).

La homilía puede actualizar el mensaje salvífico partiendo de cualquier texto bíblico o eucológico de la celebración en la que está inserta. Sin embargo, lo más normal y lo que mejor concuerda con su naturaleza es actualizar el mensaje, tomando como referencia todas o alguna de las lecturas escuchadas.

La homilía no se dirige, de suyo, a los paganos, a los catecúmenos o a los extraños, sino a los hermanos en la fe, reunidos para celebrar los sagrados misterios. Es, por tanto, parte integrante —no añadida— y habitual de la liturgia, cuya naturaleza supone una comunidad *evangelizada* y *catequizada*. La homilía es un servicio a los creyentes que celebran una acción litúrgica.

b''') Dinamismo

La homilía tiene un dinamismo propio, que brota de estos tres hechos: la Palabra de Dios, la vida de la comunidad congregada y el rito que se está celebrando.

La Palabra de Dios. La homilía no es una predicación libre o independiente que trasmite las ideas o preferencias del homileta o los mensajes preferidos por los oyentes, sino una prolongación de la lectura bíblica, haciendo que los oídos de los nuevos discípulos de Emaús, oigan la Palabra que Cristo les dirige «hoy», «ahora» y «para esto».

Ello exige, en primer lugar, que el homileta *capte* el verdadero mensaje de la Palabra de Dios proclamada, mediante una interpretación auténtica de la misma, sirviéndose de la exégesis bíblica y, sobre todo, del Magisterio autorizado de la Iglesia, de los Padres y de la intención manifestada por la Iglesia al seleccionar un determinado texto. Es necesario, además, que el homileta *se adhiera* personalmente a ese mensaje y lo trasmita con integridad y pureza. El homileta es, por tanto, un oyente y un servidor humilde de la Palabra de Dios.

Por parte de la comunidad que escucha se requiere aper-

tura al mensaje, aunque a veces resulte duro y exigente; y actitud de fe ante el homileta, viendo en él un mensajero de Dios y un instrumento al servicio de la salvación.

La vida de la comunidad cristiana. Siguiendo el ejemplo de Cristo en la sinagoga de Cafarnaún, la homilía aplica la Palabra de Dios a un *aquí* y a un *ahora.* De ahí deriva uno de los fundamentos de su carácter profético, en cuanto que descubre el modo de aplicar el mensaje de la Palabra de Dios a la vida de quienes la escuchan.

Para cumplir este cometido es necesario que el homileta conozca la vida de la comunidad que le escucha, evite los excesos moralizantes, se centre en el mensaje fundamental —no en los detalles periféricos— , ilumine las situaciones vitales de los oyentes y se abstenga de todo reduccionismo, por exceso o por defecto, así como de todo personalismo. Se trata, en definitiva, de aplicar la Palabra de Dios a las necesidades de los fieles, sabiéndose ministro de Cristo, en cuyo nombre habla [13].

El rito. Además de profética, la homilía es mistagógica, es decir: lleva a la comunidad eucarística desde la Palabra de Dios escuchada y acogida a la Palabra de Dios que se hace eficaz sacramentalmente. En otros términos: la homilía conduce desde la Palabra de Dios que *anuncia* la salvación hasta la *realización* de esa salvación en el sacramento. Esta exigencia ha sido resaltada por el reciente Concilio, al afirmar que la Liturgia de la Palabra y la Liturgia Sacramental forman *un solo acto* de culto.

c''') Lenguaje

Para que el mensaje de la Palabra de Dios actualizado en la homilía llegue a los fieles, el homileta debe ejercer una auténtica mediación entre ambos. Condición indispensable para ello es la adopción de un lenguaje *adaptado,* es decir, inteligible, encarnado, acorde con el estilo de su tiempo y sincronizado con las leyes de la comunicación.

La *intelegibilidad* depende en gran medida de la sencillez y de la claridad. Por eso, sin caer en lo vulgar, el homileta huirá de la terminología rebuscada y de los conceptos y modos de decir propios de una clase o de un libro. Las pa-

rábolas de Cristo sobre el fermento, la mostaza, la perla preciosa, o la oveja perdida son un modelo perfecto; pues unen a la belleza literaria, la sencillez más acabada, donde la profundidad del mensaje llega al oyente con fluidez y gusto. Cristo es también modelo de una predicación *encarnada,* pues supo llegar a sus oyentes: pescadores, campesinos, pastores y amas de casa a través de barcas y redes, campos y semillas, ganado y pastor, mujer que barre y rebarre en busca de la dracma perdida. Finalmente, Jesucristo fue también un modelo respecto a las *leyes de comunicación;* pues causaba extrañeza, provocaba entusiasmos, suscitaba interés con sus parábolas o respuestas, usaba el lenguaje más adaptado a cada circunstancia: desde el solemne del «pero yo os digo», al íntimo y lírico del cenáculo durante la Última Cena.

d''') Dificultades y horizontes

El ministerio homilético nunca fue fácil de cumplir; hoy reviste especiales dificultades. A principios de 1981 decía el Papa Juan Pablo II: «Es preciso admitir con realidad y con profunda y sufrida sensibilidad que hoy los cristianos se sienten en gran parte extraviados, confusos, perplejos e incluso desilusionados; se han esparcido a manos llenas ideas contrastantes con la Verdad revelada y enseñada desde siempre; se han propalado verdaderas herejías en el campo dogmático y moral, creando dudas, confusiones, rebeldías, incluso se ha violado la Liturgia; inmersos en el "relativismo intelectual" y moral y por ello en el permisivismo, los cristianos son tentados por el ateísmo, el agnosticismo, el iluminismo vagamente moral, por un cristianismo sociológico, sin dogmas definidos y sin moral objetiva»[14]. Se trata de una gran dificultad de carácter *externo,* que se une a la dificultad *objetiva* que supone siempre la trasmisión de la verdad revelada, y la *subjetiva* del homileta, que puede carecer circunstancialmente, de entusiasmo y alegría para proclamar las exigencias y las alegrías de la Buena Nueva.

Sin embargo el panorama no es pesimista por las razones siguientes: la revalorización de que ha sido objeto por el magisterio reciente, que la ha impuesto obligatoriamente en todas las misas festivas a las que asiste el pueblo (OGMR,

41),la ha recomendado en los días feriales de Adviento, Cuaresma y Pascua *(Ibid.)*, y la considera parte integrante de la misma Misa (SC, 35). Además, crece el número de sacerdotes que tienen la homilía diaria. La preparación mediata e inmediata también ha mejorado. Finalmente, hay un número cada día mayor de cristianos con ansias de oír la Palabra de Dios aplicada a su vida profesional y apostólica.

e''') Eficacia

Si los destinatarios no ponen obstáculos y el homileta cumple con fidelidad su ministerio, la homilía *siempre* es eficaz, es decir, portadora de gracia. Al preguntarse los autores de qué modo preciso une Dios en la homilía la fuerza de su Espíritu a la palabra del ministro, algunos sostienen que del mismo modo que en una *ocasión especial*. La mayor parte, sin embargo, hablan de relación *causal*, pues al formar parte de una acción litúrgica es, al menos, un sacramental y, por tanto, con eficacia de causa *instrumental*, por el principio del *ex opere operantis Ecclesiae*. Algunos autores van más lejos y sostienen que la predicación homilética es una realidad intermedia entre un sacramental y un sacramento, por lo que hablan de una eficacia *quasi ex opere operato*. Hay que sostener que la relación entre homilía y gracia es *causal*.

g'') El Credo

Con el nombre de *Credo* se designa la fórmula que comienza con el verbo *credo*, y con la cual el cristiano expresa su fe. Eso explica que se la llame también *profesión de fe*. Es muy tradicional el nombre de *símbolo*, que significa «señal por la que a uno se le reconoce»; y al cristiano se le reconoce por el «Credo».

La liturgia cristiana ha conocido varios símbolos, destacando, entre otros, el *Símbolo Apostólico* y el *Nicenoconstantinopolitano*. En el siglo IV se llamó *Símbolo Apostólico* a una fórmula de profesión de fe que se usó en Roma ya en el siglo III, la cual, a su vez, era desarrollo de una fórmula occidental más antigua. Se le llamó "apostólico" porque, aun en su forma desarrollada, contenía la enseñanza de los Após-

toles. Ha sido una fórmula clásica de la liturgia bautismal y hoy puede usarse en la Misa de niños o normal (desde 1983 en España). *El Símbolo Nicenoconstantinopolitano* es una profesión de fe oriental que desarrolla una fórmula de fe bautismal. Dado que en su forma amplificada está en armonía con el Símbolo Niceno (a. 325) y Constantinopolitano (a. 381), se le designa con el nombre de ambos símbolos.

Timoteo, Patriarca de Constantinopla, mandó recitar el Símbolo en todas las misas. En el siglo VI estaba generalizado su uso en Oriente y Justiniano (a. 568) lo hizo obligatorio. En España entró a formar parte de lal Misa en el mismo siglo por disposición de Recaredo, que mandó recitarlo antes del Padre Nuestro, mientras el sacerdote mostraba la hostia consagrada elevada sobre el cáliz. En España se introduce la palabra *Filioque* desconocida en el original griego, que, aunque ortodoxa, suscitaría reacciones contrarias en Oriente y Roma. En las Galias se introdujo en el siglo VIII, como reacción contra las ideas adopcionistas de Félix de Urgel y Elipando de Toledo, bajo la intervención de Carlogmano y Alcuino. En Roma, en cambio, no obstante su generalizada difusión en todo el Imperio durante el siglo IX, no se introdujo hasta 1014. Desde entonces ha permanecido en la Misa hasta nuestros días.

Según la OGMR (n. 43), dentro de la Misa cumple una triple finalidad: a) el pueblo presta su asentimiento a la Palabra de Dios escuchada en las lecturas; b) provoca la respuesta personal al mensaje proclamado; y c) trae a la memoria de los fieles la regla de su fe, antes de comenzar la celebración propiamente eucarística. El lugar que ocupa actualmente en la Liturgia Romana es más apropiado que el de la antigua Liturgia Hispánica o de Oriente (donde se decía antes de iniciar la anáfora), pues el Símbolo es, ante todo, una respuesta a la Palabra de Dios oída (lecturas) y actualizada (homilía).

Estructura. La estructura del Símbolo Nicenoconstantinopolitano es claramente *trinitaria,* estando especialmente desarrolladas las partes relativas al Hijo y al Espíritu Santo, como consecuencia de las controversias cristológico-trinitarias precedentes. La sección cristológica insiste en la divinidad del Hijo y en el misterio de la Encarnación.

El Símbolo cumple adecuadamente su función cuando la comunidad cristiana lo hace objeto de meditación, en respuesta a la Palabra de Dios escuchada. Por este motivo, el *Credo* se confía a la comunidad, incluso cuando se canta, pues se hace en forma alternada. El sacerdote lo dice con el pueblo. Esta recitación coral y meditativa debe favorecer la oración y, por tanto, la participación interna y fructuosa. La actitud de los fieles —de pie— expresa el ardor y firmeza de la fe de la comunidad que lo recita.

Es un rito muy popular y debe emplearse los domingos y solemnidades de forma obligatoria. Es optativo en algunas celebraciones un tanto solemnes (OGMR, 44). Cuando se canta, puede hacerse como de costumbre o de forma alternada (*Ibid.*).

h'') La «Oración de los fieles»

a''') Nomenclatura

Esta oración se denomina de varias maneras: *Oración de los fieles, Oración común, Oración universal y Oración u Oraciones solemnes.* La primera recuerda el momento en que los catecúmenos eran despedidos de la celebración; la segunda indica que es una oración que reúne a toda la comunidad en las mismas peticiones; y la última se refiere a la importancia que ha tenido en la Liturgia Romana del Viernes Santo.

b''') Historia

Es cierto que las primeras comunidades cristianas no conocieron la *oratio fidelium* entendida en sentido estricto. Sin embargo, conocieron su espíritu, como se desprende del hecho de que los Santos Padres siempre que hablan de la «Oración de fieles» se refieren a 1 Tim 2. 1–4, donde el Apóstol manda orar por varias necesidades. Incluso en este texto encontramos una estructura embrionaria que subsistirá en la *oratio fidelium*: "Oremos ..., por ..., para que...".

El primer testimonio cierto para la Liturgia Romana se encuentra en san Justino, quien en sus relatos eucarísticos

de la *I Apología* (cap.65 y 67) atestigua su existencia, estructura y peticiones que incluye.

Hasta el siglo VI los testimonios se multiplican en las diversas liturgias de Oriente y Occidente y en los escritores eclesiásticos; baste citar a San Cipriano[15] y San Agustín[16] en Occidente y las liturgias de San Basilio y de San Juan Crisóstomo para Oriente.

A partir del siglo VI desaparece en el Rito Romano, excepto el Viernes Santo. En las liturgias orientales no sólo se conserva sino que se multiplica. La explicación de su desaparición en la Liturgia Romana sigue siendo cuestión discutida. Para algunos (Callewaert, Jungmann y Bouman) fue debido a la introducción de intercesiones dentro del Canon de la Misa, las cuales, aunque anaforales, cumplían la función de la *Oratio fidelium*[17].

El concilio Vaticano II decretó su restauración, el lugar que debía ocupar y las peticiones que habría de incluir (SC, 35). En la reforma posterior fue incluida en los libros litúrgicos y se crearon múltiples formularios, según las diversas circunstancias.

c''') Estructura

La Oración de los fieles reviste una doble forma: solemne y sencilla. En el primer caso, el pueblo sólo responde *amén*; así sucede el día de Viernes Santo. En el segundo, más popular, tiene forma litánica y consta de tres partes: introducción, peticiones y conclusión. En las peticiones se ruega por las necesidades de la Iglesia universal, por los gobernantes de las naciones, por los necesitados, por las necesidades de la comunidad local y por otras intenciones.

d''') Importancia y significado

Aunque parezca exagerada la afirmación de que es «tanto y más importante que la homilía»[18], es evidente que pocos ritos pueden presentar semejante antigüedad y universalidad.

En esta oración el pueblo sacerdotal expresa su poder de intercesión, pide por las necesidades de la Iglesia y del mundo en el mismo umbral de la Liturgia Eucarística, par-

ticipando así de modo activo y en concordancia con el misterio eucarístico.

Según la OGMR (n. 45) «conviene que esta oración se haga normalmente en las Misas a las que asiste el pueblo» y «el orden de las peticiones será generalmente: las necesidades de la Iglesia, los gobernantes y la salvación del mundo, los que sufren cualquier necesidad y la comunidad local»(n. 48). Sin embargo, «en alguna celebración particular, como en la Confirmación, Matrimonio o Exequias el orden de las intenciones puede amoldarse mejor a la ocasión» *(Ibid).*

En cuanto al modo de realizarse, la IGMR señala lo siguiente: el sacerdote modera las súplicas e invita a los fieles a orar; un diácono, u otra persona, lee las intenciones y el pueblo responde después de cada petición (n. 47). La tercera Instrucción para aplicar la Constitución de Sagrada Liturgia (n. 3g), precisa que las intenciones pueden ser leídas por una o varias personas, recomienda que las peticiones por las necesidades particulares sean previamente preparadas y escritas, y respeten el género literario de la oración de losfieles, y prohíbe introducir otras peticiones en los mementos de vivos y difuntos del Canon Romano. Por su parte, la Instrucción *Actio Pastoralis Ecclesiae* (n. 6, h), sobre las misas para grupos especiales, determina que no se omitan las peticiones por la Iglesia, el mundo y los que sufren cualquier necesidad, para subrayar así el carácter *universalista* que tiene siempre la celebración eucarística.

c) La Liturgia propiamente Eucarística

Terminada la Liturgia de la Palabra comienza la Liturgia Eucarística. El paso de una a otra está bien resaltado exteriormente: el ministro abandona el ambón o la sede y se acerca al altar, lugar reservado a la celebración del Sacrificio Eucarístico. No se trata de dos acciones cultuales distintas, puesto que forman un único acto de culto. Son *dos momentos* celebrativos de *un único misterio.*

La Liturgia Eucarística consta de tres partes: la preparación y presentación de los dones, la consagración de los mismos y la distribución de los dones consagrados.

a') Preparación y presentación de los dones

Los ritos que comprende la preparación y presentación de los dones son los siguientes: preparación y presentación del pan y del vino con agua, una oración privada del ministro, la incensación, el lavatorio de las manos, una invitación a orar a la que responde el pueblo, y la oración sobre las ofrendas.

La estructura de esta primera parte ha variado mucho a lo largo de la historia: por eso, la comprensión adecuada de los elementos actuales exige una ambientación histórica. De ella vamos a ocuparnos antes de entrar en la explicación detallada del rito actual.

a'') Visión histórica de conjunto

En los orígenes, la preparación de los dones carecía de significación *ritual*, pues consistía en poner sobre el altar pan, y vino y agua una vez terminada la Liturgia de la Palabra y antes de la plegaria eucarística (San Justino). La *Tradición Apostólica* dirá, unas décadas después, que los dones son presentados por los diáconos.

Desde finales del siglo II y principios del III comienza la formación del rito, que se incrementará durante la Edad Media. En ello influyó la controversia gnóstica, que llevó a los cristianos a valorar las realidades terrenas y materiales, viendo así en el pan y el vino dones de Dios y testigos de la dignidad humana. En el siglo II los fieles llevan los dones a un lugar oportuno antes de la celebración; después de la Liturgia de la Palabra los diáconos llevan procesionalmente los dones al altar, con lo cual éstos son considerados como *oblación,* cosa sagrada. Durante la primera mitad de ese siglo no existe una *oración sobre las ofrendas* sino que en la misma plegaria eucarística va incluida la «commendatio orationis». Por otra parte, también en el siglo IV la presentación de las ofrendas incluye una intención *caritativa,* pues los fieles llevan más de lo necesario con objeto de subvenir a las necesidades de la Iglesia, del clero y de los pobres. La presentación de las ofrendas era considerada como un deber y un privilegio de los fieles, pues si éstos tenían la obligación

de llevarlas sólo podían hacerlo quienes estaban en comunión con la Iglesia.

Hacia el año 700, en Roma, los fieles ya no depositan las ofrendas sobre el altar, sino que el Pontífice y demás ministros bajan a recogerlas a distintas partes de la iglesia. El pan se colocaba sobre un paño sostenido por dos acólitos y el vino se vertía en un cáliz grande desde el que era trasvasado a otro más grande cada vez que se llenaba. En otras iglesias de Occidente eran los mismos fieles quienes llevaban los dones en un paño blanco o en un cestillo hasta el lugar en que los recibían los ministros. Estos los depositaban fuera del altar, excepto los que eran necesarios para la celebración eucarística.

En los inicios del siglo VIII la ofrenda del pan comienza a ser de pan ácimo en lugar del pan común, aunque permanecen las intenciones ritual y caritativa. Esta praxis se generalizó en el siglo XI.

A principios del siglo XI comienza a ofrecerse dinero junto con otros dones. Esto daría lugar a la desaparición de las ofrendas en especies. Enseguida desaparece la procesión ofertorial. Las causas que lo provocan son éstas: la disminución de fieles comulgantes, el pan ácimo confeccionado expresamente para la Eucaristía y la introducción —iniciada en el siglo IX y generalizada en el siglo XII— de las hostias pequeñas, previamente prefabricadas para la comunión de los fieles.

Como vestigios de la praxis anterior persistieron la *colecta de dinero,* realizada al principio de la Liturgia Eucarística y la *limosna de la misa,* que hacían los oferentes antes de la Misa, para que ésta fuera aplicada por sus intenciones particulares. Esta forma de ofrenda se generalizó cuando aumentó el número de sacerdotes que celebraban la Eucaristía de modo privado, hecho que motivó, a su vez, la aparición de las *Misas fundacionales,* misas celebradas con los réditos de donaciones particulares.

No se puede olvidar, por otra parte, que las ofrendas indicadas no eran únicas, aunque sí las más importantes. La *Tradición Apostólica* habla de ofrendas de aceite, queso y aceitunas después de la plegaria eucarística, momento que ha sido usado para las bendiciones. La variedad fue tan

grande, que motivó la intervención de algunos sínodos y de las *Constituciones Apostólicas* sobre lo permitido y lo prohibido. Se podían ofrecer, además de pan y vino y agua, incienso, espigas nuevas, uvas, aceite, velas y cera. Más tarde se ofrecen también objetos preciosos para el culto y bienes inmuebles para la Iglesia. Cuando se introdujo la donación de dinero (siglo XI), estas ofrendas quedaron poco a poco relegadas a circunstancias especiales, vg. las misas de difuntos. A finales de la Edad Media se generalizó la donación pecuniaria o estipendio.

En cuanto al *modo* y *formulario* de la presentación de las ofrendas tampoco ha habido uniformidad a lo largo de la historia. En los primeros siglos la preparación del pan y del vino se hacía en silencio: era una acción práctica y breve. También se hizo en silencio la procesión de ofrendas. Así mismo, la presentación de los dones no iba acompañada de ningún formulario, pues las ofrendas se consideraban sagradas por el mero hecho de ser colocadas sobre el altar.

Sin embargo, la dinámica del rito originó la aparición de un cántico durante la procesión de ofrendas y diversas oraciones sobre las ofrendas. Del canto ofertorial tenemos noticias de la Iglesia Africana hacia el año 400; en Roma, en cambio, el primer testimonio explícito es el OR I (siglo VII–VIII). En cuanto a las oraciones, la más antigua —la llamada oración sobre las ofrendas— data de principios de la Edad Media; las demás son posteriores al siglo IX y proliferaron hasta el siglo XIII. Estas últimas eran o simples *apologías* con las que el sacerdote pedía perdón y ayuda antes de comenzar el canon o subrayaban la idea de ofrecimiento. Los nombres de *canon menor* o *canon de los laicos* indican la importancia que llegaron a tener, si bien expresaban sentimientos impropios de ese momento, al adelantar el momento de la *oblación del sacrificio,* que tiene su lugar propio en la plegaria eucarística, una vez que los dones han sido consagrados.

b") El rito actual

a"') Presentación del pan y del vino

Según la OGMR «al comienzo de la liturgia eucarística se presentan en el altar las ofrendas que se convertirán en el Cuerpo y la Sangre de Cristo.

En primer lugar se prepara el altar o la mesa del Señor, que es el centro de toda la liturgia eucarística, colocando sobre él el corporal, el purificador, el cáliz y el misal.

Se traen a continuación las ofrendas; es de alabar que el pan y el vino sea presentado por los mismos fieles; el sacerdote, o el diácono, los reciben en un lugar oportuno y los colocan encima del altar, pronunciando a la vez las fórmulas establecidas. Aunque los fieles no traigan pan y vino suyo, con este destino litúrgico, como se hacía antigüamente, el rito de presentarlos conserva, sin embargo, el valor y significado espiritual.

También se pueden aceptar dinero u otros dones para los pobres o para la Iglesia traídos por los fieles o recogidos en la iglesia; por lo cual se colocan en lugar oportuno, fuera de la mesa eucarística» (n. 49).

Se advierte que la reciente reforma litúrgica ha retornado a los orígenes en la nomenclatura, ya que emplea la expresión *presentación de las ofrendas* y no la de *ofertorio*. También es un retorno a las fuentes la recomendación de que sean *los mismos fieles* quienes presenten el pan y el vino, bien trayéndolo de sus casas bien llevándolos de un lugar adecuado de la iglesia, pues incluso en ese supuesto conserva su valor y significado espiritual; sin embargo, no se excluye la ofrenda de otros dones, en metálico o en especie, para fines caritativos.

El rito tiene un significado bautismal, eucarístico, antropológico y social.

El sentido *bautismal* aparece en el hecho de estar reservado a los bautizados en comunión con la Iglesia. El *eucarístico* es el más claro y acentuado, pues los dones se presentan para ser consagrados y, una vez convertidos en el Cuerpo y Sangre de Cristo, ser distribuidos a los fieles, de tal modo que presentación-consagración-distribución del

Cuerpo y Sangre de Cristo, en que los dones han sido transustanciados, son tres momentos de una misma celebración. El sentido *antropológico* se desprende del hecho de que la presentación de los dones es la contribución material inmediata de los fieles a la celebración Eucarística —que en no pocas culturas son los frutos más representativos del trabajo del hombre y el alimento base de la vida material—, contribución que quiere ser signo externo del ofrecimiento interior de cada fiel. Finalmente, el carácter *social* se advierte en la cualidad de las ofrendas, que no sólo son individuales sino también ofrenda de toda la Iglesia, bellamente significada en la naturaleza del pan y del vino, hechos de muchos granos de trigo y de muchas uvas.

b''') Fórmulas de presentación del pan y del vino

El sacerdote toma en sus manos la patena con la hostia (u hostias) y, elevándola un poco, recita una plegaria de bendición. Lo mismo hace con el cáliz. Las dos oraciones que acompañan la presentación del pan y del vino son, en realidad, una misma oración debidamente adaptada a cada caso. A diferencia del misal anterior, en el que estaban en dependencia de la gran plegaria eucarística, las oraciones que ahora acompañan la presentación de los dones han sido compuestas según el espíritu de las *bendiciones hebreas de los alimentos.* Son bendiciones ascendentes dirigidas a Dios, fuente de todo bien y Señor de lo creado, para alabarle y bendecirle por los dones del pan y del vino que El nos concede, pues, siendo fruto de la tierra y del trabajo humano, proceden, en última instancia, de su bondad.

La presentación es, en cierto modo, *interesada,* pues se presentan a Dios sus propios dones, para que El los convierta, en favor nuestro, en «pan de vida» y «bebida de salvación». La alusión a esa conversión en el Cuerpo y Sangre de Cristo indica que ambas oraciones están orientadas hacia la consagración; pero no pretenden anticiparla sino prepararla. Cuando se realice la consagración, el pan y el vino alcanzarán su máxima significación, pues gracias a ella, serán la ofrenda verdadera y sin igual del Cuerpo y Sangre de Cristo que los hombres dirijan a Dios y la comida-bebida espiritual

con que Dios alimente a los hombres. La presentación de los dones sigue teniendo, por tanto, un cierto sabor *ofertorial*, aunque prevalece la idea de *presentación*.

Cuando el sacerdote recita en alta voz esas oraciones, es decir, cuando no coinciden con el canto del ofertorio, el pueblo responde con la aclamación «bendito seas por siempre, Señor», bella expresión bíblica que cierra oportunamente una oración que comenzaba «bendito seas, Señor».

La Liturgia Romana renovada ha conservado la presentación separada del pan y del vino, a diferencia de otras liturgias, en que ambos son presentados simultáneamente[19].

c''') Oración al mezclar el agua y el vino

Antes de la presentación del vino se depositan en el cáliz unas gotas de agua. El rito es antiquísimo, pues parece que el mismo Señor consagró vino mezclado con agua. De él habla expresamente San Justino, en la segunda mitad del siglo II. En algunas anáforas orientales se recuerda expresamente que Jesús en la Ultima Cena mezcló vino con agua.

La mezcla del agua —los fieles— y vino —Cristo— simboliza nuestra unión con Dios, o mejor, la unión de nuestra naturaleza humana con la naturaleza divina de Cristo. Simboliza también la unión de la naturaleza humana y la divina en Cristo. Algunos autores piensan que tiene un tercer simbolismo: el agua y la sangre que brotaron del costado de Cristo, al ser traspasado por la lanza.

La fórmula que acompaña a la mezcla es una abreviación de la que existía en el Misal de San Pío V, la cual, a su vez, procedía de una fórmula que se encuentra en el sacramentario Veronense para el tiempo navideño, y que ahora se encuentra como colecta en la Misa del día de Navidad.

d''') La oración privada del sacerdote

Esta oración, tomada de Dn. 3, 39-40 y que fue introducida en el siglo IX, es la única del rito de presentación de los dones que ha quedado invariada respecto al misal precedente. La expresión *suscipiamur a te* según algunos significa que Dios reciba el sacrificio espiritual de nosotros mismos; otros, en cambio, piensan que el sacrificio, que más tarde va a ofre-

cerse, sea recibido por Dios. Las palabras iniciales *In spiritu humilitatis* y el gesto de inclinación profunda con que se pronuncian, indican los sentimientos con que deben presentarse el pan y el vino.

e''') La Incensación

«Las ofrendas colocadas sobre el altar y el altar mismo pueden ser incensados, para significar de este modo que la oblación de la Iglesia y su oración suben ante el trono de Dios como incienso. También el sacerdote y el pueblo pueden ser incensados por un diácono o por otro ministro, después de la incensación de los dones y del altar» (OGMR, 51).

Es la incensación más solemne de la Misa. Comenzó a usarse en el siglo IX en las Galias, siendo aceptada en Roma en el siglo XII.

El rito es más simple que en el misal anterior, pues ha desaparecido todo el formulario. El mismo incienso se bendice con una simple cruz.

Aunque el rito es facultativo, no debe prescindirse absolutamente de él; pues, además del carácter festivo que confiere a la celebración, tiene un profundo simbolismo: «la oblación y la oración de la Iglesia suben hasta Dios, como el incienso». Simboliza también el honor que tienen ese pan y ese vino colocados sobre el altar, convirtiéndose así en una reverencia anticipada al Cuerpo y Sangre de Cristo, que pronto se harán presentes. Incluso tiene un cierto sentido purificatorio: el pan y el vino se santifican en vistas a la transformación que en ellos va a operarse.

La extensión de la incensación al sacerdote y al pueblo tiende a que cada uno se sienta inmerso en la presentación de los dones colocados sobre el altar para el sacrificio.

f''') El Lavatorio de las manos

Después de la incensación, o de la oración *In spiritu humilitatis*, «el sacerdote se lava las manos. Con este rito se expresa el deseo de purificación interior» (OGMR, 52).

Primitivamente, fue un gesto *práctico:* el sacerdote se lavaba las manos después de recoger las ofrendas. Ese sentido sigue todavía vigente en el caso de que el sacerdote re-

ciba ofrendas o use el incensario. Sin embargo, el simbolismo es el de *purificación interior,* tal y como expresaa la fórmula que lo acompaña. El rito conecta muy bien con el sentimiento espontáneo que siente el corazón humano de purificarse antes de tocar cosas santas, sagradas[20].

g''') Conclusión de la preparación de los dones

«Concluida la colocación de las ofrendas y los ritos que la acompañan, se cierra la preparación de los dones con la invitación a orar juntamente con el sacerdote y con la oración sobre las ofrendas» (OGMR, 52).

Los ritos conclusivos de la preparación de los dones constan de dos partes: invitación a la oración, con la respuesta del pueblo, y la oración sobre las ofrendas.

Invitación a la oración. El origen de este rito se remonta al siglo VIII. Al principio era muy simple y no exigía respuesta; más tarde se amplificó e incluyó una respuesta. El texto actual *Orad, hermanos,* es del siglo XII, y el de la respuesta, del siglo XI. Tanto la invitación como la respuesta son una especie de introducción a la oración sobre las ofrendas. Ambas hablan expresamente del sacrificio que pronto se realizará, idea que se hace más insistente en la oración sobre las ofrendas y será central en la Plegaria Eucarística. La invitación, no obstante su amplitud, está en la línea del *oremos* de la colecta o de la introducción al Padre Nuestro; la respuesta condensa los fines del sacrificio: alabanza y gloria a Dios, bien espiritual de los presentes y bien espiritual de toda la Iglesia[21].

Oración sobre las ofrendas. Esta oración corresponde a la que en un principio se decía sobre las ofrendas que se presentaban; se decía en *alta voz.* Posteriormente se dijo en *secreto,* por influjo de otras liturgias, vg. orientales, o por la lectura en alta voz de los oferentes (siglo IV-V), según las diversas opiniones de los autores. El nuevo uso justificó el nombre de *secreta,* cuya datación es muy antigua. Desde que en 1965 comenzó nuevamente a recitarse en alta voz, se la denomina «oración sobre las ofrendas».

Es una oración que el celebrante dice en nombre de todo el pueblo y, al igual que la colecta y la poscomunión, es una oración funcional que cierra un determinado complejo ritual. Su finalidad principal es *dar sentido a las ofrendas presentadas;* por lo que no es infrecuente que aparezcan ideas del formulario que acompaña la preparación de los dones. Sin embargo, aparecen con frecuencia algunos grandes temas que desarrolla la Plegaria Eucarística, tales como ofrenda, santificación, sacrificio, etc. A veces alude al misterio de la fiesta que se celebra. Y no faltan los casos en los que casi se considera realizado el sacrificio y se ofrece por determinadas intenciones.

b') La Plegaria Eucarística

«Ahora es cuando tiene lugar el centro y culmen de toda la celebración, a saber: la misma Plegaria Eucarística, que es una plegaria de acción de gracias y de santificación. El sacerdote invita al pueblo a elevar el corazón hacia Dios, y se lo asocia a su propia oración que él dirige en nombre de toda la comunidad, por Jesucristo, a Dios Padre. El sentido de toda esta oración es que la congregación entera, de los fieles se una con Cristo en el reconocimiento de las maravillas de Dios y en la oblación del sacrificio» (OGMR, 54).

Según esto, la Plegaria Eucarística es el centro y la cima de la celebración y se caracteriza sobre todo por ser una magna *acción de gracias* por toda la obra de la salvación, cuyo culmen es la reactualización del Sacrificio de Cristo mediante la conversión del pan y del vino en el Cuerpo y la Sangre del Señor[22].

En la Plegaria Eucarística el sacerdote asocia consigo al pueblo fiel y todos se unen a Cristo en la glorificación a Dios y en el ofrecimiento del sacrificio. Por este motivo, la Plegaria Eucarística es la oración sacerdotal y presidencial por excelencia, «estando, por ello, prohibido hacer decir parte de la misma a un ministro de grado inferior, a la asamblea o a cualquier fiel» (LI, 4). Los fieles participan activamente por la escucha atenta y respetuosa, por las proclamaciones y respuestas previstas en los ritos, por el ofrecimiento de la Víctima unidos a Cristo-Sacerdote, por el ofrecimiento de sí

mismos juntamente con Cristo y por el *Amén* con que se cierra esta oración.

La Plegaria Eucarística tiene la siguiente estructura: una acción de gracias; la aclamación del 'Sanctus' y del 'Benedictus'; la epíclesis preconsecratoria; el relato de la institución, dentro del cual va incluida la consagración, dicha en presente y no como relato histórico; la anámnesis; el ofrecimiento; la epíclesis posconsacratoria; las intercesiones y la doxología final (cfr. OGMR, n. 55). Coincide sustancialmente con las demás plegarias eucarísticas orientales y occidentales, aunque los elementos aparecen distribuidos de forma distinta. Baste recordar, a este respecto, el número y la ubicación de la epíclesis en las liturgias antioquenas, alejandrinas y romana.

a") Origen de la Plegaria Eucarística

a"') Epoca primitiva

La casi totalidad de los autores piensan que la Plegaria Eucarística hunde sus raíces en la bendición y acción de gracias judías, cuyas fórmulas se encuentran tanto en los textos bíblicos como en las costumbres rituales del pueblo, las cuales habrían servido para la *acción de gracias* y *bendición* empleadas por Jesucristo en la Ultima Cena.

Las fórmulas bíblicas de los libros históricos son *ascendentes* y *descendentes*. En el Nuevo Testamento aparecen fórmulas típicas de bendición judías, vg., en el *Magnificat* y *Benedictus*. Los evangelios contienen oraciones de Cristo que siguen la misma estructura[23]. También en San Pablo se hace uso de ellas[24].

A estos textos bíblicos hay que añadir las bendiciones que jalonaban la vida del pueblo judío: en primer lugar, las bendiciones *sinagogales*, una de cuyas partes —el *Quedusah*— piensan algunos que influyó en el *Sanctus*. Las *Semonehessreh* (18 bendiciones), que ciertos autores consideran como fuente de las *epíclesis* y *doxología* final. Por último, las bendiciones *familiares*, dentro de las cuales sobresalía el *birkat ha mazon* o acción de gracias después de la cena, relacionada con la tercera copa pascual. Constaba de dos par-

tes: una invitación a dar gracias dirigida a los reunidos *(birkat ha–zimmun)* y la acción de gracias propiamente tal, formada por cuatro bendiciones. Así como las bendiciones sinagogales no parecen haber influido en la Plegaria Eucarística cristiana, es posible que en el *birkat ha mazon* se encuentre su prehistoria, junto con el *Quiddus* (rito familiar con el que se consagraban a Dios los días santos, la víspera de la fiesta al inicio de la cena); pues con ella se corresponden las siete acciones distintas de las narraciones de la institución: tomó pan, dio gracias, lo partió, lo distribuyó con unas palabras determinadas; luego tomó la copa de vino, dio gracias, y se la entregó a los discípulos con unas palabras determinadas. De todos modos, hay razones para pensar que la Eucaristía fue instituida dentro del ritual de la Cena Pascual judía, en cuyo supuesto habría que matizar las afirmaciones precedentes, pues la bendición del pan tuvo lugar al principio de la Cena y la bendición de la copa corresponde a la tercera, o a la cuarta según algunos. En estos supuestos, la originalidad de la Cena del Señor estaría en el cambio de significado de las fórmulas y ritos judíos y en las variantes que Cristo introdujo. De este modo, las clásicas fórmulas de bendición judías se convirtieron en la primera *acción de gracias* —Eucaristía— cristiana.

b”) Evolución posterior

La precariedad y provisionalidad de las fuentes hace difícil seguir la evolución de las anáforas. Parece que el primer paso consistió en unir en una sola las bendiciones del pan y del vino, del que serían testimonio, según algunos, los capítulos IX y X de la Didaché. San Justino, aunque no contiene un texto anaforal, se refiere a una solemne bendición de acción de gracias que pronuncia el obispo, la cual incluye las palabras de Cristo en la Ultima Cena y se dirige al Padre, invocando al Espíritu Santo.

La *Tradición Apostólica* contiene el primer texto anafórico totalmente cristiano, si bien podría ser contemporánea de la anáfora judeo–cristiana conocida como de Addai y Mari. Sus elementos más destacables son éstos: la referencia al misterio de Cristo enlazada con el relato de la institu-

ción, la anámnesis y la epíclesis posconsecratoria; así como la carencia de *Sanctus* e *intercesiones*. Con la introducción de esos elementos, durante los siglos III y IV, se perfila el esquema de la anáfora actual. La evolución sigue caminos distintos según las diferentes iglesias; sin embargo, casi todas las liturgias contienen unos elementos básicos: el diálogo introductorio, la acción de gracias —bendición— al Padre, referencias a la historia salvífica —especialmente al misterio pascual— con alabanza, relato de la institución, la anámnesis, la epíclesis, las intercesiones por los vivos y difuntos y la doxología final.

Hay dos grandes bloques anaforales: el de Oriente y el de Occidente. El primero se subdivide, a su vez, en tres grupos: antioqueno, alejandrino y caldeo-persa. En Occidente pueden mencionarse el Canon Romano y las anáforas de las liturgias Hispánica y Galicana.

Las anáforas del gruo antioqueno (ritos sirio, bizantino, armeno y algunos egipcios) tienen el esquema siguiente: diálogo introductorio, oración antes del Sanctus, el Sanctus, oración cristológica, relato de la institución, anámnesis, epíclesis, intercesiones y doxología. Las del grupo alejandrino (anáforas de Serapión, San Marcos y algunas egipcias) se caracterizan por tener una doble epíclesis: preconsecratoria y posconsecratoria y las intercesiones antes del relato de la institución. Las de tipo caldeo-persoa (caldeas y maronitas) sitúan las intercesiones antes de la anámnesis. El Canon de la Liturgia Romana tiene estas peculiaridades: es invariable —excepto en el Prefacio, el *Communicantes* y el *Hanc igitur*—, posee dos epíclesis y dos bloques de intercesiones. La Liturgia Hispánica se caracteriza por su riqueza, la variabilidad de las oraciones y la carencia de intercesiones y epíclesis posconsecratoria.

c") Las plegarias eucarísticas de la Liturgia Romana actual.

La liturgia Romana actual tiene cuatro plegarias ecuarísticas definitivas y varias aprobadas provisionalmente. Las primeras reciben el nombre de Canon Romano o Plegaria Eucarística I y Plegaria Ecuarística II, III y IV.

EL CANON ROMANO

1. Algunos datos históricos

En la segunda mitad del siglo IV debió de existir al menos un germen del Canon («canon» es abreviación de *canon actionis* o regla que regula el desarrollo de la acción eucarística), pues una obra del Ambrosiaster (370-374) cita unas palabras del *Supra quae.* A fines de ese siglo el libro *De Sacramentis* de San Ambrosio reproduce algunas oraciones que difieren muy poco de las del Canon actual *(Quam oblationem, Qui pridie,* relato de la institución, *Unde et memores* y *Supplices*).

A principios del siglo VI tenía una *estructura* muy semejante a la actual y a finales de dicho siglo había adquirido —salvo pequeños detalles— su forma definitiva, pues en ese momento, quizás por obra del Papa Gelasio (492-496), se refundieron todos los elementos que poco a poco se habían ido incorporando y adquirió su forma actual. San Gregorio (590-604) lo fijó definitivamente. En los inicios del siglo VIII se divulgó en las Galias, donde sufrió algunas variantes. En la Iglesia Latina se generalizó durante los siglos IX-XI. A finales del siglo VIII comenzaba todavía por el prefacio; en el siglo IX se escindió su unidad primitiva en dos partes: el prefacio y desde el *Te igitur* en adelante.

Durante muchos siglos se dijo íntegramente en *alta voz.* A partir del siglo VIII en *voz baja (Ordo Romanus* de Juan Archicantor) y desde el siglo IX en *secreto* (Ordo Romanus II). Durante la Edad Media se añadió un *amén* después de cada oración. Desde entonces permaneció invariable hasta los cambios realizados por la reforma actual, entre los que destaca la recuperación de la unidad primitiva, dado que ahora comienza con el prefacio.

2. Características

Desde el punto de vista *litúrgico* son características del Canon Romano: su invariabilidad, la doble epíclesis, el do-

ble bloque de intercesiones y la insistencia en la oblación de la Víctima. La invariabilidad es relativa, dada la multiplicidad de prefacios y las peculiaridades que en ocasiones tienen el *Communicantes* y el *Hanc igitur*. *Teológicamente* el Canon subraya mucho el aspecto sacrificial de la Eucaristía y su entronque trinitario, así como la eclesialidad y universalidad del Sacrificio. En el aspecto *literario* es una verdadera joya, pues es una composición muy pulida, en la que todo está previsto y el mínimo detalle tiene su intencionalidad.

3. Uso actual

Según la IGMR la Plegaria Eucarística I o Canon Romano puede usarse siempre. Son días especialmente aptos los que tienen *Communicantes* y *Hanc igitur* propios, las fiestas de los Apóstoles y de los santos que se mencionan en el *Communicantes* y *Nobis quoque*, las fiestas de la Santísima Virgen y los domingos. Por criterios pastorales puede preferirse otra plegaria eucarística (cfr. n. 32, a).

4. Elementos:

A) El prefacio

El *prefacio* consta de cuatro partes: el diálogo introductorio, el protocolo inicial, el cuerpo y el escatólogo.

El *diálogo* —que ya se encuentra en la anáfora de San Hipólito— es siempre invariable y consta de tres partes: un saludo ("el Señor esté con vosotros"), una invitación a participar activamente ("levantemos el corazón") y una invitación a la alabanza ("demos gracias a Dios"). El *protocolo inicial* es una acción de gracias dirigida al Padre, en la que se menciona frecuentemente la mediación de Jesucristo. *El cuerpo* es la parte central y más importante, y explicita los motivos de la acción de gracias. Es la parte más variable y da gracias por los beneficios obrados por Dios en la historia de la salvación o por el misterio que se celebra. El *escatólogo* sir-

ve de transición al *Sanctus*. En él se invoca a la Iglesia celeste (coros angélicos) para que se asocie a la Iglesia peregrina para dar gracias.

El *número* de prefacios ha variado mucho a lo largo de la historia. El sacramentario Veronense, a pesar de estar incompleto, contiene 267. Por una tendencia posterior a convertirles en panegíricos, en el sacramentario Gregoriano–Adriano existen sólo 14. De ellos se conservaron los de Navidad, Epifanía, Pascua, Ascensión, Espíritu Santo, Apóstoles y común; a ellos se añadieron los de la Santísima Trinidad, Santa Cruz y Santísima Virgen. Desde Urbano II hasta principios del siglo XX permaneció invariable el número; pero en 1919 se introdujeron los de San José y difuntos, en 1926 el de Cristo Rey y en 1928 el del Sagrado Corazón de Jesús. El Misal Tridentino, en su última edición típica, poseía estos 14 prefacios (a los que había que añadir el de la bendición del Crisma, que se encontraba en el Pontifical). El Misal de Pablo VI en su primera edición contenía 82, y 85 en la segunda. El Misal Español posee 90. Atendiendo a su contenido, pueden clasificarse así: teológicos (en sentido oriental), cristológicos, eclesiológicos, escatológicos, de historia de la salvación, de economía sacramental, existenciales, hagiográficos y doctrinal–especulativos. Predominan los cristológicos, existenciales y eclesiológicos.

La *naturaleza* del prefacio está descrita en estas palabras de la IGMR: es una «acción de gracias (...) en la que el sacerdote, en nombre de todo el pueblo santo, glorifica a Dios Padre y le da gracias por toda la obra de la salvación o por alguno de sus aspectos particulares, según la diversidad de día, fiesta o tiempo» (n. 55, a).

B) Sanctus–Benedictus

El *Sanctus* es continuación del prefacio, en cuanto que en él desemboca espontáneamente. Por este motivo se cantaba al principio en el mismo tono sencillo del prefacio. Consta de dos partes: el *Sanctus* y el *Benedictus*.

Las palabras «Santo, santo, santo es el Señor, Dios del Universo, llenos están el cielo y la tierra de tu gloria, hosanna», están inspiradas principalmente en Is. 6, 3, aunque sub-

yacen otros textos bíblicos[25]. El texto isaiano sólo menciona «la tierra»; la añadidura litúrgica «el cielo» indica que a la alabanza que canta la tierra se une el cielo entero.

Su origen es sinagogal; de allí pasó a la liturgia cristiana oriental en el siglo IV, introduciéndose poco después (hacia el año 400) en las plegarias eucarísticas occidentales.

El *Sanctus* es una aclamación solemne que la Iglesia terrestre dirige al Padre como conclusión de la acción de gracias del prefacio. Unida a la Iglesia celeste, la Iglesia peregrina participa ya, aunque en primicias, de la liturgia celestial, cantando al Señor un himno de gloria. Aunque parco en palabras, es un himno de contenido grandioso, donde todos los beneficios y bendiciones que Dios nos otorga, y que nosotros agradecemos, son manifestaciones de su esencia: su santidad, ante la cual la creatura sólo puede postrarse con un sentimiento de profunda reverencia.

El *Sanctus* pertenece al pueblo, como lo indican las palabras del protocolo final: «cantamos, proclamamos, decimos, etc.». Así ocurrió durante siglos, aunque más tarde los *Ordines* prescribieron que lo cantara el clero. La liturgia actual dice expresamente que lo recita o canta «toda la asamblea» (IGMR, 55, b).

El *Benedictus* tiene una impronta bíblica. El texto fundamental que reproduce es Mt. 21, 9, que se refiere a la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén; si bien no deja de advertirse el eco de los textos veterotestamentarios del Salmo 117, 25-26 y de Ez. 3, 12.

A diferencia de oriente, donde no aparece antes del siglo VIII, en la misa romana se encuentra al menos en el siglo VII. La unión con el *Sanctus* parece que ocurrió en las Galias en el siglo VI, según un testimonio de San Cesáreo de Arlés († 542); con todo, su prehistoria puede encontrarse en la liturgia sinagogal, donde la doxología del *Santo* (la *quedusah*) iba seguida de otra doxología tomada de Ez. 3, 12.

Dada la amplitud que adquirió el *Sanctus* durante la época de la polifonía, se impuso la costumbre de cantar el *Benedictus* después de la consagración, para impedir que ésta fuera cubierta con el canto del *Sanctus*. Esa costumbre, que fue recogida en *Coerimoniale Episcoporum* de 1.600, se hizo

obligatoria y general por un decreto de 1921. La liturgia actual ha vuelto a unirle con el *Sanctus.*

Escoltado por un doble *hosanna*, el *Benedictus* es una especie de alargamiento y coronación del *Sanctus* y tiene un marcado carácter de glorificación y bendición. La gloria proclamada en la fórmula *Hosanna–Bendito* se une a la gloria proclamada por el *Sanctus:* «llenos están el cielo y la tierra de tu gloria».

Con el *Sanctus–Benedictus* los fieles están preparados para la epifanía que tendrá lugar enseguida y dispuestos a acoger al Mesías, que se hará de nuevo presente entre los hombres por las palabras consecratorias.

C) Te igitur

Generalidades. Según la tradición romana antigua, finalizado el canto del *Sanctus*, el sacerdote continuaba recitando en voz alta el Canon, aunque no con la misma melodía del prefacio, sino con un sencillo recitado. Como ya dijimos al explicar el prefacio, en la época carolingia se verifican dos cambios importantes: lo que antecede al *Te igitur* se separa del Canon y éste pasa a recitarse primero en voz baja y luego en secreto. De este modo, al igual que el Sumo Sacerdote de la Antigua Alianza entraba en el *Sancta Sanctorum* del Templo, el ministro de la Nueva Ley entraba solo en el santuario del Canon. La liturgia actual, mediante el retorno a las fuentes, ha restaurado la primitiva unidad del Canon y su proclamación en voz alta. De este modo, el *Te igitur* ha sido liberado de la secular concepción de ser el inicio del Canon. Es natural que el sacerdote, al igual que ocurre en el prefacio, tenga los brazos levantados y extendidos, postura orante que en los primeros siglos recordaba la imagen del Crucificado.

El primitivo «Te igitur». Al parecer, el *Te igitur* primitivo (siglo IV) comprendía hasta las palabras *sancta sacrificia illibata*, a las que seguían el *Quam oblationem* y la consagración. Esta situación se alteró cuando se introdujeron las intercesiones.

En el estado primitivo, la partícula *igitur* servía para unir

esta oración con el prefacio, al haberse intercalado entre ambas el *Sanctus.* El sentido del *Te igitur* era presentar las ofrendas —la *commendatio oblationis,* de que habla la carta a Decencio— volviendo sobre ideas repetidas en el ofertorio. La expresión *per Christum Dominum nostrum* indica que la oblación se hace a través de la mediación de Cristo, que ya aparece en el prefacio.

El «Te igitur» actual. En la liturgia actual, el *Te igitur* consta de dos partes: la primera comprende la fórmula primitiva; la segunda se inicia con las palabras *in primis* y concluye con la expresión *fidei cultoribus.*

La primera parte conserva el sentido primitivo: está unida al prefacio y expresa la idea de ofrecimiento de las ofrendas por medio de Jesucristo. Algunos autores sostienen que la trilogía *dona* significa el dinero, *munera* los dones en especie y *sacrificia* los dones de pan y vino para la Eucaristía; un tercer grupo ve en *dona* los regalos que se intercambian los hombres, en *munera* lo que exige la ley para el servicio público y en *sacrificia* los dones dedicados a Dios. Parece que la primera interpretación es la más acertada, pues aunque el análisis terminológico pueda descubrir muchos movimientos de ofrenda, no debe quedar estorbada la idea sintética del único sacerdocio y del único sacrificio de Cristo, porque lo contrario supondría agregar al sacrificio de Cristo un sacrificio autónomo, lo cual es inadmisible.

La calidad de ese sacrificio que se ofrece está indicada en el término *illibata,* que tiene un doble sentido: «incruento» y «sin tacha». De este modo, el *Te igitur* adelanta —puesto que todavía no se han realizado— dos ideas que aparecerán enseguida: Cristo ofrece al Padre el sacrificio de sí mismo, que por su pureza salva a los pecadores (consagración) y los fieles se ofrecen a sí mismos de modo incruento (oblación posconsecratoria) en actitud de absoluta obediencia al Padre.

D) Súplicas intercesoras

En Roma, a finales del siglo V, comenzaron a incorporarse al Canon, como había ocurrido en Oriente en el siglo IV, las oraciones intercesoras. Sin embargo, a diferencia de

otras liturgias, fue dotado de un doble bloque: uno anterior y otro posterior al relato de la institución. El bloque preconsecratorio se encuentra repartido en el *In primis*, el *Memento* de vivos y el *Communicantes*.

In primis. En esta segunda parte del *Te igitur* se pide la ayuda divina sobre: a) la iglesia universal, b) el Papa, c) el obispo de la iglesia local donde se está celebrando la Eucaristía y d) el episcopado universal.

La petición por la Iglesia va acompañada de las expresiones *catholica* y *toto orbe terrarum* (*difusa*), cuya inclusión obedece no tanto a una mejor comprensión de la naturaleza de la Iglesia cuanto a la universalidad del sacrificio, en contraposición al sectarismo judío y al falso universalismo del Imperio Romano. El contenido de la petición se materializa en cuatro verbos, los cuales aluden a la imagen de Cristo Rey-Pastor, que procura la paz (*pacificare*), cuida el rebaño (*custodire*) procurando su unidad frente a los cismas y divisiones (*adunare*); (*regere* incluye los tres anteriores y es una síntesis de los mismos). Se pide, por tanto, que Cristo otorgue la paz y mantenga unida a toda la Iglesia. No hay que excluir, sin embargo, que los cuatro verbos formen una unidad estilística.

El texto de estas primeras peticiones contiene dos expresiones importantes pero de difícil interpretación: *in primis quae* y *una cum*. La interpretación más común y probable es la propuesta por Dom Botte: «que ofrecemos en primer lugar por... (la Iglesia)». Para el *una cum* se han propuesto cinco interpretaciones: a) se refiere a *regere* y se pide que conduzca a la Iglesia con el Papa; b) se refiere a *Ecclesia tua*, y se ofrece el sacrificio por la Iglesia, que es una *unión con* el Papa o bien que el sacrificio se ofrece por la Iglesia y por el Papa; c) se refiere a *communicantes* y subraya la idea de comunión entre quienes ofrecen el sacrificio; d) se refiere al sujeto de *offerimus* y equivaldría a «ofrecemos este sacrificio en unión con el Papa por...»; y e) se refiere a *memento* y equivale a «al mismo tiempo que del Papa, acuérdate, Señor, de...».

El memento de vivos. Parece que fue el deseo de leer el nombre de los *oferentees* dentro de los sagrados misterios el que motivó la inclusión en el Canon de las oraciones in-

tercesoras. Tanto en Oriente como en Occidente existía la costumbre de nombrar a ciertas personas durante la Eucaristía, aunque variaba el lugar: al ofertorio (Liturgia Galicana), dentro del Canon (Alejandría y Antioquía) y el criterio de selección de los nombres, pues mientras en Oriente se tenía en cuenta la dignidad y la ortodoxia (por lo que se leían los nombres de los obispos, gobernantes y santos especialmente vinculados a aquella iglesia), en Occidente se nombraba a los más representativos que habían hecho la ofrenda. Es lógico pensar que, ante la imposibilidad de nombrar a todos los oferentes, se elegirían los nombres de quienes habían hecho una ofrenda especial, refiriéndose a los demás con una fórmula semejante a la actual: «y todos los aquí reunidos». En la liturgia actual se nombra a aquellos por los que se aplica la primera intención de la Misa; luego, en silencio, se encomiendan nombres e intenciones a discreción del celebrante y de los fieles; está prohibido que los fieles hagan intenciones en voz alta (LI, 3-g).

En el *Memento* primitivo quedaba muy resaltado el sacerdocio común de los fieles en la fórmula *qui tibi offerunt,* fórmula que pareció muy fuerte a Alcuino, el cual introdujo el *quae tibi offerimus.* Sin embargo, en el texto actual queda en pie que los fieles ofrecen, *(qui tibi offerunt)* el sacrificio de alabanza *(sacrificium laudis)* en beneficio propio, de los suyos, por su alma, que se la considera en peligro *(pro redemptione animarum...)* y por la salud corporal *(incolumitatis suae)* y espiritual *(spe salutis).*

El *Communicantes,* que nació como prolongación del Memento, pretende reforzar su petición gracias al contenido. Según Jungmann, las dificultades que plantea la redacción actual se disipan poniendo un punto después de la expresión *incolumitatis suae* del *Memento,* lo cual daría este resultado: *Tibique reddunt vota sua... Communicantes et memoriam venerantes...* En este supuesto, reaparecería el significado primitivo, es decir: que tanto la comunión con la Iglesia celeste como el ofrecimiento del Sacrificio se refieren a todos los fieles. Según el mismo autor, el *Communicantes* respondería a estas ideas: Acuérdate de todos ellos, pues la comunidad que aquí te ofrece el sacrificio no está sola, sino que pertenece al gran pueblo de tus redimidos, cu-

yas primeras filas ya han entrado en la gloria. La inclusión de los santos tendría por finalidad dar mayor fuerza a las peticiones formuladas en el *Memento.*

Lo que sí es cierto es que la lista de los santos fue incluida en el Canon por influjo de Oriente, donde se leían santos vinculados con la propia iglesia local. En el Canon se citan según un orden premeditado: doce Apóstoles y doce mártires, precedidos de la que es Reina de los unos y de los otros, la Santísima Virgen . Además, los mártires se enumeran según su categoría jerárquica: seis obispos —cinco de los cuales son Papas—, dos clérigos y cuatro laicos. En nuestros días se ha incorporado San José, a quien se menciona después de su Esposa y antes que los demás santos. La lista se cierra con el genérico *et omnium sanctorum tuorum.*

En ocasiones, el *Communicantes* rompe la ley de la invariabilidad del Canon, introduciendo algunas añadiduras los días de Navidad y su octava, Epifanía, Resurrección y su octava, Ascensión y Pentecostés.

E) Hanc igitur

Este texto no formaba parte del ordinario de la Misa, pues se reservaba para los días en los que el sacrificio se ofrecía por intenciones particulares: difuntos, misa nupcial, consagración de un obispo y de un sacerdote, etc. Al multiplicarse las misas votivas debió resultar difícil incorporar al *Hanc igitur* las intenciones particulares, por lo que se le dio un carácter general y fijo, realizando los cambios necesarios. De este modo se presentaba a Dios la ofrenda de todos los fieles sin especificar. Ello trajo consigo que esta fórmula sea una repetición de la primera parte del *Te igitur* y que vuelva a insistir en que Dios se digne aceptar la ofrenda.

El *Hanc igitur* rompe también la invariabilidad del Canon Romano los días de Resurrección y su octava y el domingo de Pentecostés. En esas ocasiones aparece su sentido primitivo, pues que se pide por intenciones muy concretas: los neófitos que han sido regenerados por el Espíritu.

F) Quam oblationem (epíclesis)

A diferencia de otras liturgias en las que la epíclesis es única, sea que preceda o siga al relato institucional, el Ca-

non Romano contiene una epíclesis preconsecratoria y otra posconsecratoria. La primera se encuentra en la fórmula *Quam oblationem*.

Se trata de una epíclesis *implícita*, pues implícita es la invocación al Espíritu Santo. La mayor parte de los autores piensan que es una verdadera epíclesis, puesto que, al parecer, invoca la acción santificadora del Espíritu sobre el pan y el vino, para que se conviertan en el Cuerpo y la Sangre del Señor. Los gestos que realiza el sacerdote (la imposición de las manos y la antigua signación sobre la oblata) apoyan esta opinión.

Los dones (*oblationes*) que van a ser consagrados van acompañados de cinco adjetivos: *benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem* y *acceptabilem*. Es posible que se trate de una redundancia estilística, en la que cuente más el conjunto que el significado de cada término tomado aisladamente, ya que parece que el redactor agrupó primero los adjetivos terminados en *tam* y después los que acababan en *bilem*. En esta hipótesis habría que descartar una gradación ideológica y admitir que un adjetivo como *rationabilem* —que significa espiritual, no material como los sacrificios judíos y paganos— pueda estar asociado a los adjetivos *benedictam* y *ratam*. Sin embargo parece más probable que cada adjetivo tenga su propio significado, destacando entre todos *benedictam*, que no implica una mera bendición sino el envío de la potencia de Dios para transformar las ofrendas y darles valor eucarístico, siendo, por tanto, el término clave para que esta oración sea una epíclesis. *Adscriptam* y *ratam*, tomados del mundo civil, significan aquí que Dios *signe* y *confirme*, es decir, acepte el sacrificio de la Iglesia. *Aceptabilem* está en la línea de *placatus accipias* (*Hanc igitur*) y *ut acepta habeas* (*Te igitur*).

En el *Quam oblationem* pedimos, pues, que el Espíritu Santo transforme las ofrendas en el Cuerpo y Sangre de Cristo y las haga así dignas de su gloria y aceptables en favor nuestro (OG MR, 55-c). Esa invocación del Espíritu, su presencia y acción santificadora en la consagración de las ofrendas es semejante a la que tuvo lugar en la Encarnación, donde estuvo presente y actuante y fue fuente de con-

sagración respecto a la humanidad asumida. Aparece así que la Eucaristía es prolongación y, en cierto sentido, actualización de la Encarnación.

G) Relato de la institución

En el Canon Romano, al igual que en todas las liturgias y plegarias eucarísticas, tanto de Oriente como de Occidente, el relato de la institución y las palabras consecratorias ocupan el lugar central. Desde el punto de vista redaccional presenta un estado de cosas bastante arcaico, pues si es verdad que las dos partes del relato bíblico acusan una simetría notable y se acercan bastante en su redacción al texto escriturístico, apenas se advierten en ellas ornamentaciones estilísticas. El paralelismo *redaccional* aparece sobre todo en la repetición de las palabras añadidas *in sanctas ac venerabiles manus suas* y en las bíblicas *ex hoc(eo)omnes* y *tibi gratias agens benedixit deditque discipulis suis dicens: accipite,* de las que sólo son bíblicas *gratias agens, dedit, dicens.*

El relato de la institución comienza con la fórmula *qui (Christus) pridie quam pateretur.* Atendiendo a esta fórmula introductoria existen cuatro grupos anaforales. El más antiguo (1 Cor. 11, 23) une *noche* con *traición* (*in qua nocte traderetur*); otro grupo desarrolla la idea de que Cristo se entregó *libremente* a la muerte, idea que se expresa de dos maneras: a) añadiendo a *traderetur* la fórmula *passioni voluntarie* (TA), o b) insistiendo en que se entregó Él mismo (*se ipsum traderet*), como ocurre frecuentemente en las anáforas orientales; un tercer grupo amplía aún más la idea de *voluntariedad,* añadiendo *pro nostra salute,* quedando resaltadas la intencionalidad salvífica de Cristo y el carácter redentor del sacrificio que se ofrece; finalmente, un cuarto grupo, atestiguado por la Liturgia Milanesa y el Canon Romano, suprime el binomio *nocte-traderetur,* y la alusión doctrinal a la muerte voluntaria y a la dimensión redentora universal del sacrificio, contentándose con una fórmula muy sobria: *pridie quam pateretur,* en la que se ponen en relación al sacrificio y la comunión.

La redacción del relato institucional es idéntica en la consagración del pan y del vino. El texto une las dos fami-

lias escriturísticas: Lc-Pablo *(gratias agens)* y Mt-Mc *(benedixit)*. En la introducción a las palabras consecratorias del pan hay una fórmula cargada de intencionalidad: *elevatis oculis in coelum, ad te Deum Patrem omnipotentem*, puesto que viola la ley judaica que miraba al pan cuando se bendecía. Al dirigir su mirada al Padre, Cristo manifiesta la imposibilidad de una «bendición» eucarística sin referencia a la voluntad del Padre y al cumplimiento de su designio.

En los relatos consecratorios aparecen la idea de sacrificio (cuerpo que se entrega, sangre que se derrama), su universalidad (por vosotros y por todos los hombres), su carácter salvífico (en remisión dé los pecados) y de alianza (nueva y eterna alianza) y de memorial (haced esto en conmemoración mía), y la comunión como participación en la Víctima sacrificada (lo partió —lo bendijo—y se lo dio).

Del relato institucional del vino, la liturgia actual ha sacado la expresión *Mysterium fidei*, adición que aparece ya en los sacramentarios y en textos del siglo VII, que tenía carácter de ampliación y era un elemento autónomo dentro del complejo institucional. Situado después del relato completo de la institución y referido al pan y al vino consagrados, tiene un sentido más claro y una mejor justificación: proclamar la obra redentora de Cristo, a la cual nos adherimos con fe, siguiendo un triple formulario.

La elevación de la Hostia y del Cáliz no es solemne sino sencilla: es una presentación para que los fieles los adoren, lo cual exige que sea un tanto prolongada. Después de cada consagración, el ministro *genuflexus adorat*, es decir, hace una genuflexión para adorar las Sagradas Especies; este gesto conviene que sea también suficientemente pausado[26].

Al relato de la institución del Canon Romano se aplican perfectamente las palabras de la OGMR: «con palabras y gestos de Cristo se reactualiza aquella Última Cena en la que el mismo Señor instituyó el sacramento de su Pasión y Resurrección, cuando bajo las especies de pan y vino, dio a los Apóstoles, en forma de comida y bebida, su Cuerpo y su Sangre, y les mandó perpetuar el mismo misterio» (n. 55-d).

H) Unde et memores (anámnesis y oblación)

Desde el punto de vista *objetivo*, todo está cumplido con la consagración. Las oraciones que siguen tienen por finali-

dad explicitar el misterio realizado y hacer que la Eucaristía aparezca de nuevo como acción de la Iglesia, que ha quedado como eclipsada ante la acción de Cristo. Casi todas las liturgias acuden a los mismos conceptos, evocando los principales misterios de la vida de Cristo y ofreciendo la Víctima inmolada; es decir: haciendo la anámnesis y la oblación del sacrificio.

La *anámnesis* del Canon Romano aparece en la primera parte de la fórmula *Unde et memores,* palabras que enlazan con el final de la consagración del vino: *Hoc facite in meam commemorationem,* y recuerdan el misterio pascual de la Muerte-Resurrección-Ascensión de Cristo. La idea de *memorial* abarca toda la celebración eucarística (Liturgia de la Palabra y Liturgia Eucarística), especialmente la anáfora y, sobre todo, la consagración; sin embargo, en la aclamación posconsecratoria y en la oración *Unde et memores* queda especialmente subrayada y explicitada. El memorial realizado durante la consagración no es subjetivo sino *objetivo* y eficaz, es decir: hace presente el misterio pascual de Cristo, posibilitando que los fieles se beneficien de sus frutos salvíficos. La oración *Unde et memores* no es sino la explicitación máxima de esa realidad.

La anámnesis está íntimamente unida a la *oblación* que tiene lugar inmediatamente después. El texto oblativo se encuentra en la segunda parte del *Unde et memores* y en la oración *Supra quae.*

La oblación que ofrece la Iglesia es la «Hostia pura, santa, inmaculada»; a saber: el sacrificio de Cristo (segunda parte del *Unde et memores),* sacrificio superior y más valioso que los que le precedieron y prefiguraron: los de Abel, Abrahám y Melquisedec *(Supra quae).* Ese sacrificio es de orden sacramental, pues ofrecemos «el pan de vida eterna y el cáliz de eterna salvación», (la clara alusión al capítulo VI de San Juan sugiere la idea de banquete sacrificial). La segunda parte del *Unde et memores* realiza la oblación de la Víctima; *Supra quae,* en cambio, pide a Dios la aceptación de la ofrenda. Esta súplica de aceptación es una especie de premisa de la epíclesis de la comunión, estableciéndose así una estrecha relación entre la plegaria de aceptación de la ofrenda y la invocación de los frutos de la comunión eucarística.

En el Canon Romano la súplica de aceptación continúa en la primera parte de la epíclesis de comunión. Se advierte, una vez más, que la idea *oblación-aceptación* permea todo el Canon.

I) Supplices (epíclesis de comunión)

Como ya se ha indicado, el Canon Romano tiene, además de la epíclesis preconsecratoria, otra posterior a la consagración, que se designa como epíclesis de comunión y se encuentra en la fórmula *Supplices.*

Según acabamos de notar, la primera parte insiste en la idea de ofrecimiento de la Víctima; la segunda, en cambio, implora la acción de Dios para que la comunión sea eficaz para los que recibirán la Víctima consagrada y ofrecida. Aunque la mención del Espíritu Santo no es explícita, no por ello deja de ser una oración epiclética, pues, comparando el Canon Romano con la anáfora de Hipólito, que puede considerarse como su fuente, se advierte que la epíclesis de comunión sigue inmediatamente a la oblación. Es verdad que la anáfora de Hipólito menciona expresamente al Espíritu Santo; pero esto no obsta para que el Canon Romano concuerde con ella en lo substancial: pedir que la comunión sea salvíficamente provechosa para los fieles, gracias a la acción divina.

El gesto de inclinación profunda que acompaña al *Supplices* es muy antiguo y refleja plásticamente la actitud de profunda humildad que se adopta al ofrecer la Víctima. La señal de la cruz que traza el sacerdote sobre sí mismo se introdujo al final de la Edad Media y trata de subrayar con una acción exterior la súplica de la bendición celestial.

J) Memento de difuntos y «Nobis quoque peccatoribus» (intercesiones)

El segundo bloque de plegarias intercesoras del Canon Romano se encuentra en el *Memento* de difuntos y en la fórmula *Nobis quoque peccatoribus.* El paralelismo con el *Memento* de vivos y el *Communicantes* es evidente.

Memento de difuntos. El Memento de difuntos es relativamente tardío en el Canon Romano, como lo prueba el he-

cho de no existir en el sacramentario que el Papa Adriano I remitió a Carlomagno y el que en pleno siglo XIV algunos lo omitiesen en los días festivos. Probablemente la explicación se encuentra en que durante mucho tiempo no se decía en las misas dominicales y festivas ni en el culto público.

Sin embargo, las *fórmulas* de petición por los difuntos son antiquísimas y empalman con las que usaron los primeros cristianos. Basta compararlas, en efecto, con algunos epitafios catacumbales.

Al igual que ocurría con el *Memento de vivos,* también en el de difuntos se leían los nombres en alta voz. Es posible que primitivamente tuvieran lugar después del *in somno pacis.* Alcuino, que introdujo definitivamente el *Memento* en el sacramentario Adriano, lo desplazó al lugar actual. Como en esa época el Canon se decía en voz media o baja, la enumeración de los nombres —caso de que se hiciera— no llamó la atención, como el que el *Memento de difuntos* comenzase a decirse los domingos y días festivos.

En el Canon Romano la oración por los difuntos se hace sólo por los que murieron como cristianos: sólo ellos tienen derecho a la oración de la Iglesia y sólo ellos pueden ser nombrados en la oración eucarística; esos fieles son los *in Christo quiescentibus.* Pero como puede suceder que algunos todavía no hayan entrado en el *locum refrigerii lucis et pacis,* es decir: que se encuentren en el purgatorio, la Iglesia reza también por ellos.

Nobis quoque peccatoribus. En el texto actual, el *Nobis quoque peccatoribus* enlaza con naturalidad con el *Memento de difuntos* y, en cierto sentido, con el *Supplices;* pues parece lógico que, después de pedir por la santificación de los fieles y el descanso eterno de los difuntos, exista una súplica por los ministros sagrados. A primera vista podría parecer que el *sujeto* de esta petición es la comunidad entera de los fieles, representada en el ministro; sin embargo es el ministro mismo, puesto que los miles de veces que la expresión «nos peccatores famuli tui» aparece en los sacramentarios, *siempre* se refiere al clero.

El *objeto* de la súplica es pedir que los ministros lleguen a ser conciudadanos y coherederos de los Apóstoles y már-

tires, pero no por sus propios méritos sino por la misericordia divina. El recuerdo de los santos tiene por finalidad reforzar la petición.

La lista de santos tiene gran parentesco con la del *Communicantes,* pues está formada por dos grupos de siete (allí eran de doce) precedidos del «mayor nacido de mujer»: el Bautista (allí, la Santísima Virgen). Primitivamente la lista fue mucho más reducida; más tarde, a finales del siglo VI, se hizo una réplica del *Communicantes* y aparecieron las dos series. No es improbable que ese paralelismo sirviera para introducir el *Nobis quoque* en el Canon con carácter fijo.

La costumbre de elevar la voz al pronunciar las primeras palabras —que se remonta al siglo IX y era una señal convencional para los subdiáconos que asistían a la misa papal— ha quedado suprimido actualmente, al recitarse todo el Canon en alta voz. En cambio, se ha conservado el gesto de *golpearse el pecho* que data del siglo XIII y los alegoristas interpretaron como recuerdo de los golpes de pecho del pueblo (Lc. 23, 48) cuando descendía del Calvario tras la muerte del Señor. El sentido verdadero es el de subrayar la humildad con que el ministro pronuncia las palabras *Nobis quoque peccatoribus.*

K) La doxología final

Al igual que todas las liturgias, el Canon Romano concluye con una doxología, si bien en este caso consta de dos partes: *Per quem... et praestas nobis* y el *Per ipsum.*

Per quem.... Primitivamente se bendecían en este momento ciertos frutos de la naturaleza, pues se quería ponerles lo más cerca posible de la gran bendición que Cristo instituyó y en la que Él y Dios, por Él, da a los dones terrenos la más alta consagración y plenitud de gracias. Cuando desapareció esa costumbre, los dones sobre los que recaía la bendición eran el pan y el vino consagrados, sin excluir la posibilidad de que fuera la creación entera, dando gracias a Dios que, por medio de Cristo, ha creado y nos ha dado todas las cosas. Según esto, las palabras *Per quem haec omnia dona* sólo reciben pleno sentido relacionándolas con la oración de bendición anterior, de la que es deudora la redacción actual.

La fórmula completa es una gran oración de acción de gracias dirigida a Dios y a Cristo Mediador, por quien Él obra y nos lo da todo. Es la confesión, en forma de doxología, de que toda la gracia nos viene por Jesucristo y, a la vez, un preludio de la gran doxología que sigue inmediatamente.

Per ipsum... La Eucaristía es una magna acción de gracias dirigida a la Trinidad. *Objetivamente* tiene lugar en la consagración del pan y del vino. Pero desde el punto de vista celebrativo es en la doxología final donde alcanza su máxima plasticidad y explicitación. El *Prefacio* y el *Sanctus,* que también expresan la glorificación de Dios, quedan superados por la doxología, pues lo que allí era deseo —la renovación de las maravillas divinas— aquí ya se ha logrado.

El formulario actual coincide con el de las primitivas redacciones del Canon Romano. Su antigüedad queda atestiguada por el hecho de que la alabanza a Dios se hace «por Cristo», y por la estrecha concordancia que guarda con la doxología de la anáfora de San Hipólito. Literariamente es una fórmula muy lograda, donde la sencillez se armoniza con la grandeza.

Las expresiones «con Cristo», «en Cristo» y «en la unidad del Espíritu Santo» pueden referirse a la vida intratrinitaria o a la Iglesia. En el primer caso, el honor y la gloria que se tributan al Padre y al Espíritu Santo son también de Cristo *(cum Christo),* por lo que glorificando a Cristo *(in Christo)* se glorifica simultáneamente al Padre y al Espíritu Santo. En el segundo caso es la Iglesia quien, gracias a la unidad realizada en Ella por el Espíritu Santo *(in unitate Spiritus Sancti),* glorifica al Padre, en plena solidaridad con Cristo.

El sentido de la doxología queda subrayado por el gesto del ministro: la elevación de la patena y del cáliz. No es una *presentación,* como la realizada en la consagración, sino una verdadera *elevación,* mucho más solemne y rica que la efectuada en presentación de los dones. Esta elevación pretende presentar al Padre, para ofrecérsela, la gran Víctima inmolada: Cristo, suprema expresión del honor y de la gloria debidos a Dios. Es, pues, un gesto muy importante y expresivo.

La doxología es competencia exclusiva del sacerdote-ministro, tanto desde el punto de vista histórico, como oracional y legal; puesto que así consta en todos los documentos

históricos que contienen el texto completo del Canon, así lo exige la naturaleza literaria y teológica del mismo y así está preceptuado legalmente.

L) Amén

Este *Amén* es el único primitivo, ya que los demás son añadiduras medievales que rompen la unidad de la gran Plegaria Eucarística. De él habla ya San Justino.

Siempre ha correspondido al pueblo, como consta por el mismo San Justino. Con esta aclamación, el entero Pueblo de Dios ratifica la doxología pronunciada por el ministro y se adhiere a toda la Plegaria Eucarística.

Así se manifiesta que la Eucaristía celebrada por el sacerdote no es una acción privada y personal sino acción de toda la Iglesia, la cual, unida a Cristo-Cabeza, en cuyo nombre actúa el ministro, ofrece con Él el Sacrificio Redentor.

LAS NUEVAS PLEGARIAS EUCARÍSTICAS

1. Historia de su elaboración

En las discusiones conciliares sobre el esquema de liturgia, algunos Padres pidieron introducir en la recitación del Canon algunos cambios: proclamación en alta voz de las oraciones principales o por lo menos de la doxología final, para que el pueblo pudiera participar más y mejor. Un Padre pidió que se permitiera decir en lengua vulgar lo que él consideraba más importante: el *per quem* y la *doxología final*. Sin embargo prevaleció la idea de que siguiera diciéndose íntegramente en latín.

La Comisión de Liturgia, no obstante, quiso dejar abiertas las puertas, pues a los Padres que pidieron una prohibición expresa de recitar el Canon en lengua vulgar, contestó diciendo que no parecía oportuno que el Concilio prohibiera expresamente lo que la Santa Sede podía conceder en algunos casos particulares y había concedido, de hecho, alguna vez.

Cuando en el posconcilio se crearon los grupos de trabajo para poner en práctica la Constitución conciliar de liturgia (1964), el *Grupo X* quedó comisionado para reformar el ordinario de la Misa, que comprendía lo relativo al Canon Romano. En las cuatro reuniones que celebró durante 1964 (Tréveris 8-10 de mayo, Einsiedeln 5-7 de junio, Friburgo 24-28 de agosto y Roma 21-23 de septiembre) trató de la reforma de la plegaria eucarística, dividiéndose las posiciones del grupo en cuatro direcciones: a) los partidarios de dejar enteramente intacto el Canon; b) los que postulaban agrupar las intercesiones, juntándolas todas en un mismo lugar, preferentemente después de la consagración; c) quienes pedían la introducción de algunas aclamaciones populares; y d) los que deseaban dejar intacto el Canon y crear una nueva anáfora alternativa. Cuando el relator del «Grupo» informó en la sesión plenaria del *Consilium* (Roma 30-IX-1964), la mayor parte de los Padres rechazó la idea de un nuevo canon, aunque percibían las dificultades del existente.

En octubre de 1965, después de las reuniones habidas en *Le Saulchoir* (18-23 de julio) y Nemi (15-18 de septiembre), el relator del «Grupo» propuso a los Padres del *Consilium*, reunidos en sesión plenaria, tres esquemas de reforma. La primera se inclinaba por la aceptación del Canon Romano según la edición crítica de dom Botte, introduciendo muchos pequeños retoques (recitación en voz alta, reducción de cruces y genuflexiones, etc.). La segunda asumía lo anterior y proponía reducir a una sola y abreviada la lista de los santos, abreviar las conmemoraciones de los vivos y difuntos y omitir el *Hanc igitur* y las conclusiones «Per Christum Dominum nostrum». La tercera añadía a las dos anteriores el desplazamiento del *Memento* de vivos y del *Communicantes* al momento anterior a la conmemoración de los difuntos, con lo que se lograría un cuerpo de intercesiones. Los Padres tuvieron la oportunidad de ver los tres esquemas en otras tantas misas que se celebraron con anterioridad al informe. La gran mayoría se inclinó por la primera y la segunda, aunque algunos mostraron gran entusiasmo por la tercera. A la hora de discutir la reforma fue tal el cúmulo de argumentos presentados por algunos consultores, que la votación «ad experimentum», que había resultado positiva,

quedó en suspenso. Al final se informó al Papa sobre el estado de la cuestión, el resultado de las votaciones y la diversidad de opiniones, a la vez que se decía que el «Grupo» se sentiría muy honrado en el supuesto de que se le encargara la redacción de un nuevo canon.

El 20 de junio de 1966 el Papa recibió en audiencia al Cardenal Lercaro, Presidente del *Consilium*, y le indicó que se dejase intacto el Canon Romano así como la posibilidad de crear dos o tres nuevos.

Conocido el sentir del Papa, el «Grupo» comenzó inmediatamente a trabajar y a finales de 1966 ya existían 15 proyectos. En 1967 se reunió en Orselina (Suiza) del 24 al 30 de enero y en Nemi del 8 al 12 de marzo. En Orselina se fijaron los cuatro criterios en que debían inspirarse las nuevas composiciones: a) no podían faltar la acción de gracias y la alabanza, el relato de la institución y las anámnesis, porque son elementos *esenciales;* b) había que incluir también la epíclesis, el sanctus y la doxología final, por ser *especialmente importantes;* c) convenía integrar la idea de comunión de la celebración particular tanto con la Iglesia celeste como con la terrestre, las intercesiones y una aclamación popular después de la consagración; y d) había que respetar el «genio romano», a saber: que la conmemoración de la redención y de la historia de la salvación siguiera haciéndose en el prefacio y no se podía renunciar a la doble epíclesis. La otra característica —la doble lista de oraciones intercesoras— se convino fácilmente que había que eliminarla y crear una sola, situándola después de la consagración. Al final de la reunión se eligieron tres comisiones para elaborar tres esquemas de anáfora según los criterios establecidos.

En Orselina se realizó un esbozo bastante perfilado de la anáfora II, adoptando el esquema de la de San Hipólito; se trazaron los rasgos esenciales de la III; y se pensó en adoptar para la IV la anáfora de San Basilio, en su versión etiópica.

En la reunión posterior de Nemi, la anáfora II quedó ultimada para presentarla al *Consilium*, se eligió uno de los seis esquemas de la III y se aprobaron las líneas generales; no fue posible realizar un esbozo de la IV.

En abril de 1967 tuvo lugar en Roma la sesión de los re-

latores que solía preceder a la sesión plenaria del *Consilium*, en la que se presentaron los esquemas de las anáforas II y III; y en una sesión extraordinaria el de la IV, que había sido elaborado por una subcomisión. Se discutieron, palabra por palabra, cada una de ellas y se recogieron numerosas observaciones. El 14 de abril comenzó la sesión del *Consilium*, donde de nuevo fueron discutidas y analizadas, siendo aprobadas por los Padres del *Consilium* y, más tarde (octubre de 1967), por los Padres del Sínodo.

El 23 de mayo de 1968 la Sagrada Congregación para el Culto Divino publicaba el documento «Preces eucharisticae» promulgando las nuevas anáforas. El 2 de junio del mismo año, el Cardenal Gut, Presidente del *Consilium*, enviaba una carta a los Presidentes de las Conferencias Episcopales con unas indicaciones para la catequesis. Con la edición típica del *Missale Romanum* (1970) se incorporaron definitivamente al cuerpo anaforal de la Liturgia Romana.

2. Explicación de las nuevas anáforas

A) ANAFORA II

a) Generalidades

La anáfora II concuerda sustancialmente con la de San Hipólito, en la que se inspira en contenidos, brevedad y orientación. Sin embargo, no es una mera adaptación, pues, además de otros detalles de menor importancia, se han incorporado el *Sanctus-Benedictus*, la epíclesis preconsecratoria, la transición, la aclamación posconsecratoria y las intercesiones.

Es una anáfora *clara* y *sencilla* en la que no existen cortes ni yuxtaposiciones; y *cristocéntrica*, pues toda la historia salvífica, desde la misma Creación, es contemplada desde Cristo. Es también la más breve de las cuatro plegarias eucarísticas de adultos.

Tiene prefacio propio, pero se puede usar cualquiera de los existentes en el Misal Romano, sobre todo aquellos que expresan de modo sintético el misterio salvífico.

«Por sus mismas características, la anáfora II se emplea mejor los días ordinarios de entre semana y en circunstancias particulares» (OGMR, 322-b)[27].

b) El prefacio

El *diálogo introductorio* es idéntico al de Hipólito y del Canon Romano. El *protocolo inicial* es una acción de gracias al Padre *por* Jesucristo. El *cuerpo del prefacio*, más breve que el de Hipólito, recoge sus temas: la creación por el Verbo, la encarnación, la redención y la Iglesia, como fruto de la misma. La relación que se establece entre la entrega voluntaria de Cristo y el designio salvífico del Padre orienta de modo inequívoco a la Eucaristía como actualización —en los signos sacramentales— de la pasión salvadora de Cristo; lo cual conlleva la acentuación de la fe de la comunidad en la Eucaristía como acción de Cristo en su Iglesia. El *protocolo final* o escatólogo, que no se encuentra en la de Hipólito, se refiere a toda la Iglesia celeste, representada por «todos los ángeles y santos», a la cual se asocia la Iglesia peregrina para entonar el cántico solemne de alabanza. Literariamente es una pieza muy lograda. Con relación a la fuente, el prefacio ha ganado en densidad y ha perdido en sencillez y sabor.

c) El *Sanctus*

Este texto es de nueva creación y concuerda literalmente con el de las otras tres plegarias eucarísticas. Es positiva tanto la inclusión como la ubicación, pues, como ya se dijo antes, el prefacio desemboca espontáneamente en el *Sanctus*.

d) La transición

Esta pieza, que no se encuentra en Hipólito y que, en cambio, no falta en las anáforas orientales y en las occidentales independientes de Roma, da unidad a la plegaria eucarística. Se trata de un embolismo sencillo: *Vere Sanctus*, que sirve de enlace con el prefacio a través del *Sanctus* y de paso lógico y natural a la epíclesis y a la consagración. Porque el

Señor es santo y fuente de toda santidad, se le pide que santifique los dones presentados. La fórmula «fuente de toda santidad» procede de la Liturgia Hispánica.

En esta brevísima fórmula se retoma el tema de la alabanza a la santidad de Dios, expresada en el inicio del prefacio con las palabras «Padre Santo» y después en el trisagio.

e) Epíclesis preconsecratoria

La anáfora de Hipólito no contiene este elemento. Su introducción en la plegaria eucarística II se debe al deseo de conservar el «genio romano» anaforal. Es una epíclesis en sentido estricto, pues se menciona expresamente al Espíritu Santo y se implora su acción para que los dones de pan y vino se conviertan en «el Cuerpo y Sangre de Jesucristo, nuestro Señor». La santificación de los dones se atribuye al Padre, aunque su acción está unida a la efusión del Espíritu.

La expresión «con la efusión de tu Espíritu» procede del *Missale Gothicum*[28] (galicano). Las palabras «de manera que sean para nosotros» no se refieren a que su transformación sea fruto de la fe personal, sino que piden que, a la realidad objetiva del Cuerpo y Sangre de Cristo, corresponda nuestra actitud subjetiva que haga operante en nosotros la Eucaristía.

Lo que en el Canon Romano estaba implícito se explicita en esta anáfora y en las III y IV. Ello se debe al desarrollo pneumatológico posterior, al menos en Occidente, a la época de composición del Canon Romano.

f) Relato de la institución

Al contrario de lo que ocurría en el prefacio, el relato institucional se ha alargado con relación al de Hipólito. Se han introducido algunas importantes referencias neotestamentarias que se encuentran en casi todas las liturgias, a saber: *la Nueva Alianza* y *la Sangre que se derrama por la muchedumbre* en remisión de los pecados. Por otra parte, se ha logrado una redacción más pastoral que la de Hipólito, al dotar al relato institucional de una característica que no debe faltar: la solemnidad. Esta mayor riqueza es consecuencia de las aportaciones de diversas tradiciones litúrgicas.

Las palabras introductorias a la fórmula consecratoria ponen en relación la Eucaristía con la Pasión y subrayan la *voluntariedad* del sacrificio redentor de Cristo. Están inspiradas en Jn. 10, 18.

En cuanto a las palabras inmediatamente preconsecratorias, a diferencia del Canon Romano, donde se unen la tradición de Mt.-Mc. y la de Lc-Pablo, se opta por la línea lucanopaulina, mencionando únicamente, tanto en las palabras relativas al pan como en las referidas al vino, *gratias agens* (dándote gracias). También se omiten las expresiones del Canon Romano *in sanctas ac venerabiles manus suas* y *elevatis oculis in coelum,* lo cual se ajusta mejor a la sobriedad de los pasajes bíblicos.

g) Anámnesis

La fórmula es substancialmente idéntica a la de Hipólito, aunque la expresión «offerimus tibi panem et calicem» de aquella se ha cambiado por otra más bíblica: (offerimus) «panem vitae» (Jn. 6, 35-44) y «calicem salutis» (Ps. 115, 13).

El sentido es claro: se hace el memorial *objetivo* del misterio pascual de la muerte y resurrección y la Iglesia se lo ofrece al Padre. Es una anámnesis muy sobria, puesto que sólo se mencionan la muerte y la resurrección. Mientras en el Canon Romano y en la anáfora IV el ofrecimiento del sacrificio, que sigue inmediatamente a la anámnesis, aparecen unidos *memorial y ofrecimiento* (celebramos el memorial y te lo ofrecemos), en las plegarias eucarísticas II y III, la anámnesis (celebrando el memorial... te ofrecemos) está subordinada al ofrecimiento. Por otra parte, se pone en relación el *offerimus* (te ofrecemos) con el *gratias referentes* (te damos gracias), explicitando, una vez más, que la Eucaristía es una acción de gracias; aunque el motivo que aquí se aduce es el servicio sacerdotal (nos haces dignos de estar en tu presencia), realidad que debe ser resaltada.

h) La epíclesis

También aquí se trata de una epíclesis en sentido estricto. Con mayor claridad que la de Hipólito pide la presencia actuante del Espíritu para que la comunión sea eficaz en or-

den a realizar la unidad de la Iglesia. Esta gracia está relacionada directamente con la potencia del Espíritu Santo, pero no en el sentido de que su acción unificadora sea resultado de comer y beber el Cuerpo y la Sangre de Cristo sino requisito para que la comunión realice dicha unificación. «Que el Espíritu Santo congregue en la unidad a cuantos participamos del Cuerpo y la Sangre de Cristo», dice la fórmula. Redaccionalmente es mucho más clara que la de Hipólito y las de las anáforas III y IV.

i) Intercesiones

Las *intercesiones son un nuevo elemento desconocido* por la anáfora de Hipólito. Se las ha incluido por ser un elemento que se encuentra en todas las liturgias. Sin embargo, se ha variado el clásico esquema romano, agrupándolas en un solo bloque después de la epíclesis de comunión y no en dos grupos, uno anterior y otro posterior a la consagración.

Sujetos concretos *de las intercesiones son: la Iglesia universal* (Iglesia extendida por toda la tierra), el Papa, el propio obispo, todos los obispos y sacerdotes, aquellos por quienes se ofrece de modo particular la Eucaristía, los difuntos y el pueblo allí congregado.

En la mención de los difuntos se ha adoptado una fórmula muy en consonancia con la eclesiología del Vaticano II y la sensibilidad actual: que murieron «in spe resurrectionis» (los bautizados) y en los diversos ámbitos de acercamiento a la unidad de la Iglesia: «in spe resurrectionis, omniumque defunctorum».

La lista de los santos, que se incluye para potenciar el valor de las súplicas, es mucho más breve que en el Canon Romano, pues sólo se mencionan la Santísima Virgen, los Apóstoles y todos los santos. La agrupación en una única lista es una exigencia del único bloque de intercesiones.

j) Doxología final

La decisión de adoptar el mismo texto doxológico en las cuatro plegarias eucarísticas ha supuesto que la anáfora II no mencione explícitamente a la Iglesia, como hace la de Hipólito: «Por Él, gloria y honor al Padre y al Hijo con el Espí-

ritu Santo en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos» (TA).

No faltan, sin embargo, liturgistas de nota que equiparan las expresiones «in unitate Spiritus Sancti» y «in sancta ecclesia tua». Si así fuera, supondría una concordancia sustancial, pues podría traducirse por «en la unidad de la Iglesia, que el Espíritu Santo asegura y realiza». El gran especialista Dom Botte cree que esta hipótesis es insostenible.

B) ANAFORA III

a) Generalidades

En la anáfora III hay que tener presente estos cinco presupuestos: a) no existe mención explícita de la *economía de la salvación* en el cuerpo de la misma anáfora (como en las orientales) sino en los prefacios variables (como en el Canon Romano); b) es patente la distinción de los diversos elementos y la concatenación lógica de las ideas; c) se advierten muchas reminiscencias de antiguas liturgias, aunque se han recogido las preocupaciones y el lenguaje de la Iglesia de hoy; d) el estilo es sencillo, bíblico y patrístico; e) finalmente, es relativamente breve (unas quinientas palabras).

Por otro lado, es una plegaria muy rica en contenido. Está bastante acentuado el aspecto sacrificial de la Eucaristía (3 veces se habla de ofrenda, 3 de sacrificio). También destacan la universalidad, el ecumenismo y la escatología. Concede gran relieve al sacerdocio común de los fieles. Por todo ello es una plegaria muy apropiada para los domingos y días festivos (OGMR, 322-c).

b) Transición

La plegaria III puede usarse con cualquier prefacio, no tiene ninguno propio y repite el *Sanctus* de todas las demás; por eso, comienza con la transición: *Vere Sanctus.*

Esta se ha concebido como un tránsito lógico del *Sanctus* a la epíclesis, pero resumiendo, a la vez, con unas pinceladas generales de la Liturgia Galicana, la historia de la salvación del prefacio. En efecto, en ella hay una acción de gracias de toda la creación (con razón te alaban todas las crea-

turas) y Dios creador es quien santifica *por* su Hijo *en* el Espíritu Santo. Todo lo que ha hecho Dios por las creaturas, sea cual sea la denominación de esta acción, viene del Padre, pasa por el Hijo y se remata en el Espíritu Santo: «Señor... por Jesucristo... con la fuerza del Espíritu Santo».

El Espíritu une y congrega a la Iglesia para ofrecer el sacrificio preanunciado por Malaquías (1, 11): «sacrificio sin mancha desde donde sale el sol hasta el ocaso». Este sacrificio se ofrece ante todo para gloria de la Trinidad («en tu honor»).

Junto al carácter trinitario, en la transición destaca el *universalismo:* alaba *toda* la creación (te alaban todas las creaturas); *todo* es creado (das vida) y santificado (santificas todo); ofrece *toda* la Iglesia (tu pueblo); y el sacrificio es *universal* («desde donde sale el sol hasta el ocaso»).

c) Epíclesis

Es una epíclesis en sentido estricto: el Espíritu Santo, que vivifica y santifica todo, es invocado para que consagre los dones presentados. Las palabras finales entroncan con la anámnesis sacrificial, mediante la expresión «que nos mandó celebrar estos misterios»; la cual, a su vez, introduce con gran naturalidad en el relato de la institución. Objetivamente la consagración constituye el memorial en acto: la actualización del mismo sacrificio de Cristo, posibilitando tanto la proclamación anamnética del pueblo como la plegaria sacerdotal de la anámnesis. Es importante que una plegaria eucarística romana —como es frecuente en las orientales— haya recordado esta realidad, presentando el relato de la institución como el cumplimiento de un mandato de Cristo: «que nos mandó celebrar estos misterios».

d) Relato de la institución

El relato institucional se introduce siguiendo el texto paulino de 1 Cor. 11, 13: «in qua nocte tradebatur». Difiere, por tanto, del Canon Romano: «pridie quam pateretur» (tomado de un misal ambrosiano), de la anáfora II: «cum passioni *voluntarie»* (tomado de Hipólito) y de la IV, que se sirve del texto joánico «como hubiese llegado la hora».

La redacción «gratias agens benedixit» se aproxima a la del Canon Romano y difiere tanto de la II como de la IV anáfora, que omiten el *benedixit.*

e) La anámnesis

Según el esquema clásico de la anámnesis, se hace memoria y se ofrece el sacrificio. Aquí la memoria se refiere no sólo a la muerte, resurrección (anáfora II) y ascensión (Canon Romano) sino que se prolonga en la evocación del retorno definitivo del Señor («al celebrar ahora... mientras esperamos su venida gloriosa»).

Esta mención que aparece, por ejemplo, en las liturgias Hispana y Ambrosiana, subraya el carácter *escatológico* de la Eucaristía, el cual, a su vez, tiene una clara vertiente bíblica (1 Cor. 11, 26; 1 Cor. 11, 22) y ecuménica.

El ofrecimiento de la oblación recalca la vertiente *sacrificial* de la Eucaristía: «sacrificio vivo y santo», y *laudatoria:* «esta acción de gracias».

f) La epíclesis

Esta epíclesis, que lo es en sentido estricto, tiene una factura especial, pues resulta difícil separar su conclusión de la conmemoración de los santos.

Redaccionalmente pueden distinguirse estas cuatro partes: a) «Dirige tu mirada... devolvernos tu amistad»; b) «para que... y un sólo Espíritu»; c) «que Él nos transforme... elegidos» y d) «con María... hasta el final».

Desde el punto de vista teológico destacan tres ideas: la eclesialidad de la Eucaristía (la Iglesia actualiza y ofrece la Eucaristía), la fuerza del Espíritu Santo y la unión de todos los miembros del Cuerpo Místico, como fruto de la comunión bajo la acción del Espíritu Santo.

Hay una expresión que merece ser resaltada convenientemente: «que Él nos transforme en ofrenda permanente». En ella se pone de relieve que los fieles, gracias al sacerdocio común que poseen, ofrecen la Víctima y se ofrecen con Ella (LG, 11); más aún, convierten su vida entera en una oblación u ofrenda permanente (LG, 10). Es positivo que se haya explicitado e incluido esta realidad dentro de la plega-

ria eucarística y que se haya elegido la epíclesis como el lugar más adecuado, pues, de haber sido colocada en la anámnesis, podría haber dado la impresión de que se trataba de una acción humana (nosotros nos ofrecemos); aquí, en cambio, aparece como fruto de la acción divina.

La plegaria termina con una invocación a los santos, como fruto último y definitivo de la comunión, con la que alcanzaremos la gloria. La invocación es breve pero suficiente: la Santísima Virgen, los Apóstoles y mártires, el santo del día y el patrono y todos los santos. Se insiste en la idea de intercomunión.

g) Las intercesiones

Las intercesiones pueden agruparse en cuatro bloques: a) el mundo, b) la Iglesia peregrina, c) los pastores y el pueblo y d) los difuntos.

Por el *mundo* se pide la paz y la salvación. De acuerdo con Col. 1, 19-20, Cristo ha reconciliado todas las cosas del Cielo y de la tierra por su Sangre. El prefacio de Cristo Rey presenta a Jesucristo como «hostia pacífica». Según esto, la paz del mundo se presenta menos como esfuerzo humano que como fruto del sacrificio que el Señor ha ofrecido por ella. Es lógico, por tanto, que se haga esta petición dentro de la plegaria eucarística.

Para la *Iglesia* que todavía peregrina hacia la parusía final, se pide la luz de la verdad y el fuego de la caridad (fe y caridad).

En ese caminar hacia la patria definitiva la Iglesia es guiada por sus *pastores:* el Papa, pastor supremo y universal; el propio obispo, supremo pastor de la Iglesia local; el colegio episcopal, como sucesor del Colegio Apostólico; el clero, próvido y necesario colaborador de los obispos. Por eso se pide expresamente por ellos, para que cumplan fielmente con su ministerio. Se añaden las peticiones por los allí reunidos y por todos los hombres.

Dentro de los *difuntos* se distinguen también diversos grados de incorporación a la Iglesia, como en la anáfora II.

La súplica final sube a través de Cristo, que según la fuente galicana[28] es «per quem omnia creas, creata benedi-

cis, benedicta sanctificas et sanctificata largiris». Esta fórmula se ha simplificado y ha añadido el término *mundo*, que resume las preocupaciones de la anáfora III: Dios, creador del universo, ha colmado la creación de todo bien por medio de Cristo.

La anáfora III tiene también una plegaria especial por los difuntos. Gracias a ella se puede hacer un recuerdo afectuoso de los difuntos y evitar la excesiva multiplicación de misas funerarias. Es una plegaria muy pascual y muy pastoral.

h) Doxología final

Es por Cristo, con Él y en Él como el universo entero, rescatado por su Sangre y vivificado por su resurrección, da al Todopoderoso, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria.

C) ANÁFORA IV

a) Generalidades

Aunque en un principio se pensó adoptar la anáfora de San Basilio, diversas razones aconsejaron prescindir de este proyecto y crear una anáfora que, de una parte, conservase las características romanas y, de otra, expresase, con más claridad y amplitud que las demás, la historia de la salvación; debía, además, presentar un ideario teológico y un estilo más en consonancia con la mentalidad moderna. En el comentario aparecerá repetidamente que estos criterios se han respetado.

La estructura teológica de esta anáfora tiene tres partes bien definidas: a) Dios es glorificado por Sí mismo: por su poder, su grandeza y por la obra de la creación; esta alabanza se la tributan los ángeles, los hombres y toda la creación en el *Sanctus;* b) Dios es glorificado por la creación del mundo y c) Dios es glorificado por la creación y redención del hombre (en la transición, sobre todo).

El estilo es sencillo y bíblico, y aunque se han conservado expresiones menos funcionales, están llenas de poesía y

simbolismo. El aspecto bíblico aparece tanto en las expresiones como en el contenido.

Características fundamentales de esta anáfora son: la acentuación salvífica, el ecumenismo, la densidad teológica y el substrato bíblico. Estos rasgos pueden dar lugar a que, en ciertos momentos, prevalezca lo catequético sobre lo oracional y que exija una cierta cultura bíblica y litúrgica. Por estos motivos su uso prevalente tendrá lugar «en las reuniones de fieles que tienen ya un conocimiento profundo de la Sagrada Escritura» (OGMR, 322-d), aunque la experiencia parece demostrar que los fieles corrientes la siguen con atención y con más comprensión de lo previsible.

En cualquier caso, esta anáfora exige una previa catequesis que explicite la densidad de los contenidos.

b) Prefacio

La anáfora IV tiene un prefacio propio que es siempre *invariable*. Constituye un todo con la transición «post Sanctus», por lo que esta anáfora sólo «puede emplearse cuando la Misa no tiene prefacio propio» (OGMR, 322-d) a fin de no romper su estructura interna.

El prefacio desarrolla en tres tiempos su discurso sobre Dios: a) Dios trascendente, b) Dios creador y c) alabanza de toda la creación.

El discurso sobre *Dios transcendente* está expresado en estas palabras: «Tú eres, 1) el único Dios verdadero, 2) que existes desde siempre, 3) y vives para siempre, 4) luz sobre toda luz». Dada la situación fuertemente intramundana de la mentalidad actual, esta reflexión sobre la trascendencia de Dios es muy pastoral. Las expresiones están tomadas de la Biblia (Cfr. 1 Tim. 6, 16) y responden al genio romano, lleno de sobriedad, contrastando así con las anáforas orientales, llenas de adjetivos.

El discurso sobre *Dios creador* está íntimamente unido con el anterior, pues el Dios viviente es la fuente de la vida, el Creador. Por eso, toda la creación tiene su origen en Dios («hiciste todas las cosas») y participan de su bondad, bendición y felicidad, («para colmarlas de tus bendiciones y alegrar su multitud con la claridad de tu gloria»). Esta teología

explica que la Iglesia vea el mundo con el optimismo de Dios Creador en el primer momento creativo: el mundo es bueno, porque es hechura de Dios. Esta idea, que ha sido muy resaltada por la LG y la GS del Vaticano II, aparece ya en la anáfora de las *Constituciones Apostólicas,* que canta la obra de la creación con el lirismo de los salmos.

La bendición de Dios, que se expande por toda la creación, provoca la admiración y *la alabanza de todas las creaturas* del cielo y de la tierra. Es una alabanza cósmica, porque en ella participan el cielo (ángeles), los hombres y la tierra. El hombre aparece como *sacerdote de la creación,* pues sólo él, dotado de inteligencia y voluntad, es capaz de amar, de alabar y de convertirse en voz de la creación inanimada. Dada la revalorización actual de las realidades terrenas y la tarea humana ante ellas, cobra especial valor pastoral la teología de esta parte del prefacio.

c) Transición

La unidad entre la transición y el prefacio se logra mediante la expresión *confitemur tibi, Pater sancte* («te alabamos, Padre santo») que se corresponde con *confitemur, canentes* («aclamamos tu nombre cantando»).

En esta pieza se realiza lo que algunos autores llaman el paso de la teología a la economía, es decir: Dios interviene en la historia para salvar a la humanidad pecadora. La transición presenta, de hecho, una síntesis bastante completa de la historia de la salvación, puesto que va presentando los hechos en un sucederse lógico: creación, caída, redención, glorificación, y resaltando las tres grandes etapas de la historia salvífica: creación-elevación, caída-condenación, promesa de salvación y salvación, realizados en tres tiempos: a) el tiempo de la promesa (alianza, profetas —AT—), b) el tiempo de la plenitud: Cristo (envío del Verbo, encarnación, redención a través de toda su vida y sobre todo por el misterio pascual) y c) tiempo de la Iglesia: aplicación de la obra de Cristo desde Pentecostés hasta la Parusía gracias al envío del Espíritu Santo, que posibilita al hombre la vida divina («para que no vivamos ya para nosotros mismos») y, a través suyo, que las realidades humanas queden santificadas

(«santificar todas las cosas») y que toda la creación sea realmente señorío de Cristo.

La Eucaristía, por tanto, da gracias por todas las etapas de la historia salvífica y se presenta como el punto focal de las mismas, en cuanto que es el «Nuevo y Eterno Testamento», la «definitiva alianza» que el Padre, por Cristo, en el Espíritu, establece con el hombre y, por su medio, con toda la creación.

d) Epíclesis preconsecratoria

La unión entre la transición y la epíclesis ha sido sabiamente elaborada: el Espíritu, por quien el Verbo se ha encarnado en María, el Espíritu de santidad enviado por el Padre después de la Ascensión, es también el artífice del misterio del Cuerpo y de la Sangre del Señor.

Como en la anáfora III, la epíclesis señala el carácter sacramental de la acción que va a realizarse: no se trata de un mero relato, repitiendo los gestos y palabras de Cristo en la Última Cena, sino de la celebración de la alianza eterna que renueva la alianza sellada entre Dios y los hombres por el misterio redentor de Cristo. Esta realidad la introduce la anáfora IV con las palabras «el gran misterio que nos mandó celebrar como alianza eterna».

La epíclesis es estrictamente tal, ya que se invoca la acción del Espíritu Santo para que los dones se transformen en el Cuerpo y Sangre de Cristo. Las últimas palabras sirven de enlace natural con el relato institucional.

e) Relato de la institución

Característica específica de la IV anáfora es la doble referencia al evangelio espiritual: «Padre, ha llegado la hora» (Jn. 17, 1) y «habiendo amado a los suyos, que estaban en el mundo, les amó hasta el extremo» (Jn. 13, 1). La «hora» es la hora de la glorificación, la cual comienza con la institución del nuevo sacrificio pascual; pero es también la hora del amor supremo.

También aquí, en el contexto de la institución, acaecida en la Última Cena, se mencionan el mismo pan y el mismo cáliz compartidos.

f) La anámnesis

La formulación de la anámnesis es muy simple, por lo que resulta fácil descubrir las palabras esenciales: *Unde et...*, *memoriale nunc celebrantes, recolimus...* y *offerimus.*

El *Unde et memores* marca la unión entre el memorial y la acción del Señor: la celebración del memorial se hace para cumplir el mandato del Señor. La unión entre el presente («memoriale nunc celebrantes») y el pasado («recolimus») está muy acentuada. Asímismo, se subraya el carácter escatológico de la Eucaristía mediante las palabras *spectantes ipsius adventus in gloria.* La doble afirmación del descenso de Cristo a los infiernos y de su exaltación a la derecha del Padre pertenece a la profesión de fe apostólica (Cfr. 1 Pd. 3, 19) y se encuentra con frecuencia en otras liturgias. El ofrecimiento del sacrificio se mueve en una línea ascendente (agradable a Ti) y descendente (salvación para todo el mundo), aspectos que siempre se incluyen en la anámnesis, pero que aquí están más explicitados. También vuelve a aparecer la universalidad del sacrificio redentor («toto mundo salutare»).

g) Epíclesis posconsecratoria

El epíclesis posconsecratoria de la IV anáfora retoma ciertos términos de la III, aunque es más simple en su formulación. En primer lugar, se adiverte mejor que es una verdadera epíclesis en sentido estricto. Además, está independizada de la invocación de los santos. La acción del Espíritu Santo se implora para lograr la unidad de todos los miembros del Cuerpo Místico entre sí (congregados en un solo cuerpo) y con Cristo (en Cristo), como fruto y exigencia de la comunión. En la epíclesis se subraya que el sacrificio eucarístico («hostiam») pertenece a la Iglesia («Ecclesiae... parasti»). Ella lo ofrece y Él se ofrece *en y por* la Iglesia.

h) Las intercesiones

Las intercesiones se desarrollan según el esquema de la anáfora II: peticiones por la Iglesia y el mundo, memento de difuntos y recomendación de la comunidad eucarística, con un recuerddo de la Iglesia celeste.

Las peticiones *por la Iglesia y el mundo* reflejan la distribución que hace el Concilio Vaticano II: el Papa (Iglesia universal), el propio obispo (Iglesia local), el Colegio Episcopal (Iglesia universal, en dependencia y comunión con el Papa), el clero, los oferentes, todo el pueblo de Dios y «los que te buscan con sincero corazón» (fórmula ecuménica).

La petición por *todos los presentes* evoca la intercomunión entre la Iglesia celeste y la terrestre, sirviéndose de una fórmula idéntica a la de la anáfora II; y pide que el clero y los fieles consigan la bienaventuranza.

Al final se repite la idea expresada en la transición de la III anáfora: la alabanza de toda la creación; pero ya «liberada del pecado y de la muerte», viniendo así a identificarse creación y reino: «los cielos nuevos y la tierra nueva» (2 Pd. 3, 13).

i) Doxología final

Una tal visión no puede sino desembocar en la gran doxología final, iniciada de alguna manera en las últimas palabras de las intercesiones. El *Amên*, con que el pueblo se adhiere y ratifica la acción sacerdotal, cobra en esta anáfora grandeza y solemnidad.

j) La participación del pueblo en la anáfora

Mientras el sacerdote recita la anáfora, el pueblo fiel guarda silencio, que no es sinónimo de inactividad sino de dinamismo, en cuanto que lleva consigo insertarse en el movimiento de la oración de la Iglesia, hacer suyas las oraciones del ministro y suscitar en sí mismo los debidos sentimientos interiores de alabanza, acción de gracias, súplica e impetración. Es, por tanto, un silencio activo, lleno de tensión interior y particularmente intenso, pues la plegaria eucarística es el momento álgido del sacrificio redentor, convirtiéndose así en medio privilegiado de participación y signo externo de profunda actividad interior.

El silencio se quiebra en determinados momentos. Además del valor celebrativo que esto lleva consigo, en cuanto ayuda a que la tensión interior no esté siempre en su nivel

máximo, manifiesta exteriormente el carácter dialogal de la Plegaria Eucarística y su realidad más profunda: que es acción de Cristo (representado en el ministro) y de su pueblo.

D) LAS ANÁFORAS DE LOS NIÑOS

a) Generalidades

Después de la aprobación de las nuevas plegarias eucarísticas se pidió con insistencia a la Santa Sede la aprobación de nuevos textos anaforales. Algunos autores compusieron y publicaron, a título de estudio, plegarias eucaristías. Estas y otras de propia creación comenzaron a usarse en la celebración de la Misa. El 27 de abril de 1973, la Sagrada Congregación para el Culto Divino remitió una «Carta circular a los Presidentes de las Conferencias Episcopales», en la que, después de aludir a estos hechos y afirmar que se había consultado a expertos de todo el mundo, declaraba que «por el momento no ha parecido oportuno conceder a las Conferencias Episcopales la facultad general para mandar componer o aprobar nuevas oraciones eucarísticas » y que sólo podían usarse las cuatro plegarias del Misal Romano, quedando prohibido «emplear ninguna otra compuesta sin permiso de la Sede Apostólica o no aprobada por ella»[29]. No obstante, algunas Conferencias Episcopales y algunos obispos insistieron en la conveniencia de crear algunas anáforas para niños y para la reconciliación.

En el *Directorio para la Misa con niños* (1.XI.1973), la misma Sagrada Congregación puntualizaba que «hasta que la Santa Sede disponga otra cosa para las misas con niños, deben emplearse las cuatro plegarias aprobadas por la Suprema Autoridad para las misas de adultos»[30].

El Papa Pablo VI consideró, sin embargo, legítima la petición de componer algunas anáforas para niños y transmitió el encargo a la Congregación del Culto Divino. Esta preparó tres esquemas. El 26-X-1974 el Papa determinó la entrada en vigor de tres anáforas para niños durante tres años y *ad experimentum.* Se dejó a las Conferencias Episcopales la petición de usar *una* de las tres, si bien podrían traducirla con cierta libertad aunque respetando la estructura. Tras la

aprobación de la Congregación del Culto Divino, podrían introducirla en las misas donde participan sólo o prevalentemente niños, entendiendo por tales los «que todavía no han entrado en la edad llamada preadolescencia».

La Conferencia Episcopal Española hizo la petición el 25-I-75[31] y obtuvo permiso para usar las *tres* anáforas durante tres años[32].

Lo mismo ha ocurrido con otras Conferencias Episcopales[33].

El 10-XII-1977 la citada Congregación concedió la renovación del permiso por otros tres años, es decir, hasta finales de 1980[34]. El 15 de diciembre de 1980 la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino comunicó a las Conferencias Episcopales que el Papa Juan Pablo II permitía seguir usando —«mientras no se determine lo contrario»[35]— las plegarias eucarísticas con niños en las mismas condiciones anteriores. En España, por tanto, pueden usarse las tres.

b) Características comunes

El Directorio para las misas *con* niños señalan algunas ideas fundamentales: participación plena y consciente (SC, 14), a través de los ritos y oraciones (SC, 48), desde su situación sicológica, conceptual y evolutiva (n. 1). Subrayaba, así mismo, el carácter sobrenatural del misterio eucarístico cuya inteligencia transciende a niños y mayores, aunque la inocencia y simplicidad del niño les hace más aptos para abrirse a la gracia y colaborar con ella (n. 2). Añadía que la meta era la *iniciación* litúrgica (n. 38), el ideal la Misa con toda la comunidad cristiana —especialmente los domingos (n. 21)—, la *Misa con niños una situación imperfecta y transitoria* (n. 21), y el objetivo final la participación interna (n. 22). Por último, indicaba la necesidad de tener presente la sicología del niño (n. 35), tanto en algunas intervenciones concretas (nn. 30-32), como en los gestos (nn. 33-34) y el lenguaje (n. 23).

Las plegarias eucarísticas para las *Misas con niños* se compusieron atendiendo estas orientaciones y según los siguientes grandes principios: a) facilitar la participación, b)

adaptar —no sólo traducir— los textos propuestos, c) introducir algunos cambios estructurales, d) conservar substancialmente invariable la estructura fundamental y los contenidos y e) posibilitar la integración en la Misa con los adultos. El resultado ha sido que la plegaria eucarística de las *Misas con niños* es mucho más dialogal que la de adultos y, en consecuencia, que los niños toman una parte más activa.

E) ANÁFORA I DE NIÑOS

a) Prefacio

El *diálogo inicial* es idéntico al de las cuatro plegarias eucarísticas ordinarias, de este modo se facilita la futura integración en las misas de adultos. El *protocolo inicial* es una acción de gracias dirigida al Padre. El *cuerpo* está dividido en dos partes: en la primera se exponen como motivos de alabanza la obra de la creación; en la segunda, la obra redentora realizada por Cristo. Cada una de ellas va acompañada de una aclamación tomada del *Sanctus*. El *protocolo final* es una acción de gracias en la que interviene la comunidad eucarística allí reunida, la Iglesia entera de la tierra y la Iglesia celeste, que son convocadas para, en unión con «todos los santos», entonar la primera parte del *Sanctus*.

b) Sanctus

El *Sanctus* está dividido en tres partes, las cuales terminan siempre con la expresión «¡Hosanna en el Cielo!». Pretende acostumbrar a los niños a cantar más fácilmente este himno laudatorio. Cada una de las aclamaciones puede ser recitada o cantada primero por un cantor o uno de los niños, repitiéndolas o cantándolas después todos.

c) Transición

Es muy breve y retoma el tema de acción de gracias dirigido al Padre al principio del prefacio, aunque ahora se concretice en los dones del pan y del vino. La mención de los dones al final de la transición sirve de introducción lógica y natural a la epíclesis.

d) Epíclesis

Como ocurre en el Canon Romano, se trata de una epíclesis auténtica, pero indirecta, puesto que no se menciona explícitamente al Espíritu Santo.

c) Relato de la institución

La introducción al relato institucional se hace mediante una fórmula que difiere de las cuatro anáforas de adultos: «la víspera de su pasión» (I), «cuando iba a ser entregado a su pasión» (II), «la noche en que iba a ser entregado» (III), «llegada la hora en que había de ser glorificado» (IV), «una noche, un poco antes de su muerte», (anáfora de niños), dejando abierta la cuestión del momento exacto de la institución eucarística, aunque respetando el carácter pascual de la cena en que tuvo lugar. Las palabras consecratorias son las mismas de las anáforas de adultos.

f) Anámnesis

«Por razones pedagógicas, se ha cambiado un poco el lugar de las aclamaciones de los fieles después de la consagración. Así los niños comprenderán más fácilmente la relación entre las palabras del Señor "Haced esto en memoria mía" y la anámnesis pronunciada por el sacerdote. La aclamación anamnética o laudatoria no se hace sino después de dicha anámnesis». Parece que así debe suceder, pues a las palabras «haced esto en conmemoración mía» siguen estas otras: «Este mandato de Jesús nosotros lo cumplimos en esta Eucaristía».

La anámnesis sigue el esquema clásico: primero se hace el memorial y después la oblación.

La aclamación anamnética tiene las características de una verdadera aclamación, pues es breve, vibrante y sonora. En lugar del texto previsto se puede usar uno de los tres de las anáforas normales.

g) Epíclesis posconsecratoria

Aunque se hace mención explícita del Espíritu Santo y se le pone en relación con la comunión, la fórmula es poco clara, pues parece que la acción realizada por el Espíritu Santo es previa a la comunión.

h) Intercesiones

Las intercesiones se refieren a los vivos y a los difuntos y se caracterizan por su universalidad: «*Todos* los que murieron en paz»; «*todos* los que sufren y viven tristes»; «la *gran familia* de los cristianos»; «*todos* los hombres del *mundo entero*». No falta, sin embargo, la petición por intenciones particulares y personales: «Te pedimos por aquellos que amamos, N y N».

i) Doxología final

La gran doxología final tiene la misma formulación que en las plegarias eucarísticas ordinarias. Va precedida de otra doxología menor, en la que se pone de manifiesto que toda la obra de la creación y redención «Tú la haces (Padre) por medio de tu Hijo».

F) ANÁFORA II DE NIÑOS

a) Prefacio

El diálogo inicial es idéntico al de las anáforas ordinarias. El *protocolo inicial* es una acción de gracias al Padre por Jesucristo. El *cuerpo* tiene tres tiempos de alabanza: la creación, la redención y la celebración de la redención en la Eucaristía. Los motivos de alabanza son presentados por una fórmula sencilla que se repite invariablemente: «Tú nos amas tanto». La aclamación también es invariable y se armoniza muy bien con la fórmula precedente, tanto desde el punto de vista teológico como pedagógico: «Gloria a Ti, Señor, porque nos amas». El *protocolo final*, muy semejante al de las anáforas ordinarias, es una invitación a proclamar la gloria de Dios en el *Sanctus*, en unión «con los ángeles y los santos».

El prefacio es un diálogo permanente, bien trenzado literaria y teológicamente. Sin embargo, puede adoptar la forma del prefacio de las plegarias de adultos, pues las aclamaciones, excepto la del *Sanctus*, son optativas. En el primer caso recuerda la anáfora de San Basilio que es muy dialogal.

b) *Sanctus*

El texto no tiene ninguna novedad, pues es idéntico al *Sanctus* de las plegarias eucarísticas ordinarias.

c) Transición

La transición es un *embolismo laudatorio,* cuyos motivos de alabanza son las maravillas salvíficas realizadas por Dios en Cristo en favor nuestro. Literaria y teológicamente recuerda al prefacio de la anáfora II y al de Hipólito. Termina con una aclamación igual a la del final del *Sanctus.*

d) Epíclesis

La epíclesis preconsecratoria es muy clara: se pide al Padre que envíe al Espíritu Santo para que los dones de pan y vino se conviertan en el Cuerpo y la Sangre del Señor. Es, pues, una epíclesis en sentido estricto.

e) El relato institucional

La introducción al relato institucional emplea la fórmula «la víspera de su muerte», distinta de la anáfora I de niños. Hace también alusión a la Eucaristía como sacramento de amor, coincidiendo, en cierto sentido, con la anáfora IV de adultos. Y, al igual que el Canon Romano y la anáfora III, une las dos tradiciones bíblicas: bendición y acción de gracias.

Cada una de las consagraciones va acompañada de la aclamación «¡Señor Jesús!, Tú te entregaste por nosotros». De este modo se retorna a la antiquísima tradición del doble *Amén,* si bien resalta más el carácter de *entrega por nosotros,* entroncando así de modo lógico con las palabras consecratorias.

La fórmula «haced esto en conmemoración mía», que las plegarias eucarísticas normales unen al relato institucional de modo directo, aquí está separada de él por estas palabras: «Y les dijo también», distinguiendo con mayor claridad entre lo que el Señor hizo y lo que Él mandó hacer.

f) Anámnesis

La aclamación anamnética posconsecratoria está situada después de la anámnesis. Esta sigue el esquema clásico: explicitación del memorial y ofrecimiento de la Víctima. La redacción es muy clara: «recordamos» y «ofrecemos». Sigue después una doble fórmula aclamatoria, de las cuales la segunda es más rica en contenido y más pedagógica.

g) Epíclesis e intercesiones

Esta fórmula es de estilo clásico: mención explícita de la tercera persona trinitaria relacionada con los frutos de la comunión. Como el fruto principal que se pide al Espíritu es el amor, las intercesiones —unidas redaccionalmente a la epíclesis— se introducen con una fórmula relativa a la unidad.

Las intercesiones se agrupan en cuatro bloques: la jerarquía universal y local de la Iglesia, junto con la misma Iglesia; «los que amamos» y «los que debiéramos amar»; los difuntos y los allí reunidos. En la última intercesión se hace mención explícita de la Santísima Virgen —y sólo de Ella— a quien se presenta con la lograda fórmula «Madre de Dios y Madre nuestra». Cada uno de esos bloques intercesores lleva la aclamación «¡Que todos seamos un solo cuerpo para gloria tuya!», aunque pueden suprimirse dichas aclamaciones y revestir las intercesiones la forma de las plegarias eucarísticas ordinarias. La aclamación asume la idea de *unidad* explícitamente mencionada en el primer grupo de intercesiones e implícitamente en las demás.

h) Doxología final

El texto es idéntico al de las demás anáforas.

G) ANÁFORA III DE NIÑOS

«En la plegaria eucarística III se presenta únicamente el texto de las partes variables que corresponde al tiempo pascual. La intención es que para otros tiempos y circunstancias las Conferencias Episcopales elaboren textos apropiados y los introduzcan en el uso litúrgico una vez que la Santa Sede las haya confirmado»[36]. «En la redacción de estos

textos hay que procurar que las tres partes (prefacio, después del *Sanctus*, epíclesis) se correspondan mutuamente»[37].

El comentario de esta anáfora versa sobre los *elementos variables* del tiempo pascual.

a) Prefacio

Es una pieza breve en la que se da gracias al Padre por la creación y por la llamada que nos ha hecho —y realizado en Cristo— a vivir una vida de comunión con todos los creyentes y con todos los hombres. En el *protocolo final* la Iglesia terrestre se une a la celeste para cantar el himno de alabanza del «trisagion».

b) Después del Sanctus

En la oración que sigue al *Sanctus* prosigue la alabanza a Dios por las maravillas salvíficas realizadas por Cristo, que son fruto de su misericordia y han hecho posible que todos los hombres sean hermanos e hijos de Dios.

c) Epíclesis

Las últimas palabras de la fórmula precedente sirven de lógica introducción a la epíclesis: ya que Cristo «nos ha reunido ahora» para que «hagamos lo mismo que Él hizo», «santifica este pan y este vino» para que queden transformados en «el Cuerpo y la Sangre de Cristo». Es una epíclesis implícita y de difícil comprensión.

d) Relato institucional

Las palabras introductorias al relato de la institución repiten la expresión «una noche», de la I anáfora de niños, puntualizando que se trata de la Última Cena: «la víspera de su muerte», de la II anáfora de niños, e incluso dice expresamente que en esa ocasión «Jesús cenó por última vez con sus discípulos».

Los textos que preceden a cada una de las fórmulas consecratorias tienen la misma factura redaccional: tomó (el pan y el cáliz), te dio gracias (en ambos casos), lo dio a sus discípulos.

Como ocurría en la II anáfora de niños, el mandato de actualizar el sacrificio en memoria Suya, queda separado del relato anterior por la misma fórmula que allí se empleaba: «Y les dijo también».

e) Anámnesis

También como en la II anáfora de niños, la anámnesis sigue a las palabras «haced esto en conmemoración mía». La ilación se hace de modo natural mediante la expresión «por eso estamos reunidos (...) y recordamos (...) lo que Jesús ha hecho por salvarnos». Con una fórmula que recuerda la de la Constitución de liturgia (n. 47), se explicita que se trata de actualizar el «sacrificio» de Cristo, sacrificio «que Él mismo confió a su Iglesia», en el cual se celebra el misterio de «su muerte y resurrección». La Eucaristía, por tanto, aparece como el sacrificio de Cristo, que se actualiza en la Iglesia y la Iglesia ofrece unida a su Cabeza.

La ofrenda del sacrificio viene acompañada de la ofrenda que cada uno hace de sí mismo juntamente con la Víctima que se ofrece: «Te pedimos que nos recibas juntamente con tu Hijo querido». Es un modo concreto de realizar el deseo de la OGMR de «que los fieles no sólo ofrezcan la Hostia inmaculada sino que aprendan a ofrecerse ellos mismos» (35-f).

Una peculiaridad de esta anáfora es que en ella aparece la alabanza y la acción de gracias por la obra redentora completa: muerte, resurrección, ascensión y venida definitiva del Señor, expresadas en tres aclamaciones optativas e idénticas: «Señor..., te alabamos, te damos gracias».

f) Epíclesis

Al igual que la epíclesis preconsecratoria, también ésta se dirige al Padre, pidiéndole que haga eficaz la comunión para que «te agrademos cada vez más». Es, pues, una epíclesis implícita. Resulta difícil descubrir cómo la acción del Espíritu Santo se siga del hecho de que nos alimentemos del Cuerpo y Sangre de Cristo; realidad, por otra parte, que aparece claramente en las anáforas III y IV de adultos y en la I de niños.

g) Las intercesiones

La fórmula es muy sobria: pide por la Jerarquía de la Iglesia universal y local (el Papa, el propio obispo y el colegio episcopal), por todos los cristianos («los que creen en Cristo») y por los allí presentes. La invocación de los santos es también muy sobria: La Santísima Virgen y los santos. A la fórmula de la II anáfora, que usaba una frase muy íntima y catequética: «María... Madre de Dios y Madre nuestra», corresponde otra más lacónica, aunque sustancialmente idéntica: «María, la Madre de Jesús», que entronca con la empleada en las anáforas de adultos: «María, la Virgen Madre de Dios» (II, III y IV).

h) La doxología final

El texto y el modo de proclamarlo es el mismo que el de las Plegarias Eucarísticas normales.

Consideraciones finales

Del comentario precedente se desprende que las anáforas para las *Misas con niños* tienen un carácter *tradicional* en lo relativo a la estructura, elementos constitutivos, género literario y conceptos básicos. El *lenguaje* es más adaptado y sencillo pero sin caer en la chabacanería o en el infantilismo. La *densidad teológica* es notable: de ahí que sea necesaria una catequesis profunda para que los niños puedan captarla.

H) ANÁFORAS DE LA RECONCILIACIÓN

Con el fin de que las intenciones del Año Santo de 1975 se reflejaran en la Eucaristía y, más en concreto, en su mismo corazón, se compusieros dos anáforas *sobre la reconciliación,* concediéndose a las respectivas Conferencias Episcopales la posibilidad de recabar el oportuno permiso para usar *una* de ellas (aunque pronto se extendió a las dos)[38]. En febrero de 1975 la Conferencia Episcopal Española recibió la facultad de usar la *primera* de esas náforas, de acuerdo con la solicitud cursada a la S. Congregación para el Culto Divino.

Terminado el Año Santo, siguió vigente el permiso para usar las plegarias de la reconciliación en las misas «en que se quiere presentar a los fieles de una manera particular el misterio de la reconciliación»[39]. Más tarde se amplió el tiempo «en las mismas condiciones anteriores» hasta que la Santa Sede considerase oportuno[40].

Juan Pablo II, en la Bula en la que promulgaba el Año Santo 1983-1984 (n. 11), invitaba expresamente a usar estas plegarias en las celebraciones eucarísticas jubilares; más aún, concedió licencia para seguir usándolas terminado el Año Santo[41].

Estas plegarias tienen los mismos elementos estructurales que las demás anáforas romanas; aunque, como es comprensible, insisten en la temática de la reconciliación.

I) LA PLEGARIA DEL SÍNODO SUIZO

a) Generalidades

El año 1973 fue solicitada una nueva Plegaria Eucarística a la Santa Sede, en vistas a la celebración de un Sínodo de la Iglesia Católica de Suiza. En febrero de 1974 fue favorablemente acogida por Pablo VI y en julio del mismo año aprobada por la S. Congregación para la Doctrina de la Fe. La Congregación para el Culto Divino concedió el oportuno permiso para publicarla.

Pronto llegaron a la Santa Sede peticiones de otras Conferencias Episcopales, pidiendo permiso para traducirla a sus respectivas lenguas vernáculas y usarla en la celebración eucarística. La Conferencia Episcopal Española lo hizo después de la Asamblea Plenaria de 1985.

La *Plegaria del Sínodo suizo* —como suele designársela— tiene la estructura *tradicional* de las anáforas romanas; está escrita en lenguaje moderno, pero concorde con el misterio que se celebra, y tiene una temática de fondo sobre la que se establecen cuatro *variantes* en el prefacio y en las intercesiones.

El objetivo fundamental de esta Plegaria es proclamar que el Señor camina con nosotros, que somos Iglesia peregrina en la tierra. Este tema central es desarrollado en las va-

riantes según estos cuatro aspectos: Dios providente nos llama y está presente en nuestra andadura cristiana (variante A); Cristo es camino y, a la vez, caminante que se une a nuestro caminar (variante B); la ley del camino cristiano es la del amor (variante C); y todos los seguidores auténticos de Cristo se unirán un día —al término de su peregrinación— en el Reino eterno de Dios. Estas cuatro variantes no son realidades yuxtapuestas ni mucho menos contrapuestas, sino que se complementan mutuamente.

b) Peculiaridades

a') Variante A

La temática especial que introduce esta variante es la siguiente: *Dios conduce a la Iglesia.*

El prefacio proclama la presencia activa y amorosa de Dios entre nosotros en un contexto de Éxodo. Las *intercesiones,* partiendo de esta cercanía amorosa y poderosa de Dios junto a su Pueblo, piden el fortalecimiento de la unidad que exige y provoca el compartir el Pan Eucarístico; es decir: caminar solidariamente unidos con quienes participan en la misma Eucaristía.

b') Variante B

Esta variante se mueve en torno a *Jesús como nuestro camino.*

El prefacio canta las maravillas de Dios creador, que nos ha creado por amor y, por amor, nos ha enviado a su Hijo Unigénito, quien nos llama y conduce hacia Sí —y por Él al Padre— , dando sentido, contenido y gozo a nuestra existencia cristiana. Las *intercesiones* piden al Padre que robustezca a la Iglesia en la fe y en el amor por el Cuerpo y Sangre de su Hijo, para que todos sus miembros tengan sensibilidad ante las necesidades humanas y la Iglesia sea capaz de convertirse en una realidad *existencial* donde todos encuentren un hogar de esperanza y un ámbito de libertad en la verdad y de paz en el amor.

c') Variante C

El tema básico de esta variante es *Jesús como modelo de amor.* El *prefacio* proclama que Cristo es una donación del

Padre, revelación de ese amor y modelo de fraternidad. Unas imágenes, tomadas del Evangelio de san Lucas, presentan a Cristo que acoge con ternura a los niños, a los pobres, a los enfermos y a los pecadores. Las *intercesiones,* teniendo presente esta realidad, suplican al Padre que convierta a cada cristiano en imagen viva de Cristo en nuestro tiempo, sabiendo compartir con los hombres, sus hermanos, las alegrías, penas y esperanzas. Es una invitación a seguir a Cristo compasivo, en la línea de la Constitución *Gaudium et Spes.*

d') Variante D

La Iglesia es camino hacia la unidad. Este es el quicio sobre el que gira la variante D: El *prefacio* —siguiendo de cerca la doctrina de LG— presenta a la Iglesia como realidad sacramental, es decir: como signo eficaz del amor de Dios hacia los hombres, a los cuales conduce sin cesar hacia la unidad, superando todos los obstáculos naturales de cultura, lengua, raza, etc. Moviéndose en esas coordenadas, el prefacio da gracias porque la Iglesia manifiesta la fidelidad del Padre a su alianza —al ser Ella pueblo universal—, la acción del Espíritu Santo que une por su amor a todos los hombres y la salvación obrada por Cristo, muerto y resucitado, que realiza en su Cuerpo Místico las primicias del Reino eterno y definitivo. En otros términos: el prefacio canta la unidad de la Iglesia como don original de Dios que la constituye, como sacramento universal de salvación que la define y compromete en su misión reconciliadora y como anticipo escatológico que la mantiene en la esperanza de alcanzar un día la patria definitiva.

Las *intercesiones* piden al Padre que renueve constantemente a la Iglesia con la luz del Evangelio y la fuerza del Espíritu Santo, acrecentado los vínculos de unidad entre el pueblo y sus pastores y de éstos entre sí. De este modo la Iglesia se convertirá eficazmente en instrumento de reconciliación, concordia y paz en medio de un mundo surcado por tensiones, conflictos y guerras. Conviene notar que la unidad de la Iglesia es considerada como algo *ya* adquirido y existente, pero siempre *perfectible* en su respuesta a las exigencias evangélicas y en su docilidad a las mociones del Espíritu Santo.

e') Uso

De acuerdo con las peculiaridades señaladas, el marco más adecuado para esta Plegaria Eucarística es la celebración de la Misa con una especial significación eclesial (órdenes sagradas, aniversario de la consagración episcopal o de la Dedicación de la Iglesia), en el octavario por la unión de los cristianos, en las jornadas de oración por la evangelización de los pueblos y en algunas reuniones de carácter pastoral.

c) Ritos de comunión

a') Generalidades

Cristo instituyó el sacrificio sacramental de su Cuerpo y de su Sangre en la forma y bajo los signos de comida y bebida, al mismo tiempo que pronunciaba las inequívocas palabras «tomad, comed», «tomad, bebed». Incluso el mandato dado a los Apóstoles: «haced eso en memoria mía» no se refería exclusivamente al mandato de reactualizar el sacrificio memorial sino también a la participación en el mismo.

Por su parte, cuando los Apóstoles tomaron el pan y el vino eucaristizados, eran conscientes de que participaban en el sacrificio mismo de Cristo, tanto por la intelección en sentido literal de las palabras del Señor como por el hecho de estar celebrando la Pascua, que en aquella época era considerada como un *sacrificio de comunión*, es decir, como un sacrificio en el que se consumía parte de lo que era ofrecido.

La Iglesia siempre entendió que la vertiente de comunión era parte integrante de la Eucaristía, según se desprende de testimonios tan primitivos como la primera carta de San Pablo a los Corintios, San Justino y la Tradición Apostólica y de la praxis multisecular, nunca interrumpida, de exigir, al menos, la comunión del ministro y considerar como una corruptela la práctica contraria.

Según esto, la Plegaria Eucarística, en la que se realiza el sacrificio, y la comunión, en que se consume la Víctima sacrificada, están íntimamente vinculadas tanto a nivel teológico como ritual; de hecho, así se manifiesta en el relato institucional y en la epíclesis posconsecratoria. La comunión

es el complemento indispensable de la Plegaria Eucarística. Con ella se manifiesta el deseo eficaz de convertirse, en unión con Cristo, en sacrificio de alabanza; más aún, se realiza un acto positivo de ofrecimiento, con el cual, asimilando los sentimientos sacrificiales de Cristo, se ratifica la nueva y definitiva Alianza, fundada en el sacrificio de Cristo, para realizar plenamente el reino de Dios.

Por eso, la cumbre de la participación de los fieles tiene lugar cuando comulgan en la Misa el Cuerpo y la Sangre de Cristo (SC, 55); realidad que es el fundamento de la insistencia con que la Iglesia insta a los fieles a comulgar siempre que participan en el Santo Sacrificio de la Misa y explica la actitud de los primeros cristianos, los cuales siempre que tomaban parte en la misa dominical o ferial recibían la sagrada comunión. La quiebra de esta costumbre se inicia en el siglo IV y pronto se contentan los fieles con participar unas pocas veces al año, incluso una sola vez, en la comunión. El cuarto concilio de Letrán (1215), para evitar un distanciamiento todavía mayor, prescribió la comunión pascual una vez al año. A principios del siglo XV, debido al celo de algunos apóstoles de la Eucaristía, se reimplanta la comunión frecuente, incluso cotidiana. Esta praxis fue recomendada encarecidamente por el concilio de Trento[42], y continuó vigente en los siglos posteriores, aunque con ciertas alternancias, debido a la acción clarividente de ciertos pastores. En tiempos recientes tuvieron gran importancia los Papas San Pío X, que facilitó y potenció la comunión de los niños[43], y Pío XII quien, sobre todo con la mitigación del ayuno, favoreció la comunión incluso diaria de muchos fieles[44]. El Concilio Vaticano II la «recomienda encarecidamente» (56, 55): Pablo VI concedió incluso que, en determinadas ocasiones, los fieles pudieran recibir la comunión *dos* veces en el mismo día. El Código de Derecho Canónico actual ha universalizado esta praxis, permitiendo comulgar —siempre que así se desee— dos veces en el mismo día, con tal de que se haga dentro de la celebración eucarística (c. 917).

b') Ritos de comunión

Antes del siglo IV no se mencionan ritos de comunión en los documentos eucarísticos, debido a que la comunión te-

nía lugar inmediatamente después de la Plegaria Eucarística. A partir de ese siglo se inicia un proceso de cambio.

En el área romana, antes de San Gregorio Magno los ritos de comunión se ordenan de este modo: Padre Nuestro, la paz, fracción y comunión. En el período de los *Ordines romani* se introduce una doble conmixtión, después del Padre Nuestro, la primera, y la segunda en el momento en que el sacerdote comulga bajo la especie de pan. Posteriormente, los ritos se reordenan así: Padre Nuestro, fracción del pan, conmixtión (única), paz y comunión. Esta ordenación ha estado vigente hasta la reforma del Vaticano II que ha retornado, mediante la simplificación y claridad de los ritos, al orden establecido por San Gregorio.

Los ritos actuales, según el orden en que aparecen en el Misal Romano, son los siguientes: la oración dominical, la paz, la fracción del pan, la comnixtión, el Agnus Dei, la oración privada del ministro, la comunión del sacerdote y de los fieles y la poscomunión. Mientras tiene lugar la comunión se canta una antífona o algún otro canto apropiado y aprobado por la Conferencia Episcopal (OGMR, 56 f). Si no hay canto y la antífona no la rezan los fieles o un lector, la recita el sacerdote después de haber comulgado él y antes de distribuir la comunión a los fieles *(Ibidem).*

a") La oración dominical

En documentos del siglo IV ya se habla explícitamente del Padre Nuestro en la Misa como oración preparatoria de la comunión. San Agustín, por ejemplo, le menciona repetidas veces. En casi todas partes, tanto en Oriente como en Occidente, seguía a la fracción del pan. Este fue también el primitivo esquema romano. Sin embargo, san Gregorio anticipó su recitación, colocándolo inmediatamente después del Canon, del que se consideraba, en cierto sentido, como un complemento, pues la primera parte es como un resumen de la Plegaria Eucarística. Basta pensar, por ejemplo, en el *sanctificetur* —resumen del *Sanctus*—, *adveniat regnum tuum* —síntesis de las dos epíclesis— y *fiat voluntas tua,* que reproduce la actitud fundamental de entrega de las que brota la oblación. San Gregorio pensaba que, de rezarse alguna

oración más sobre los dones consagrados, no era lógico pensar en una oración compuesta por hombres sino en la oración dominical.

Casi desde el principio, la recitación del Padre Nuestro iba acompañada de otras fórmulas.

En la liturgia actual presenta la siguiente estructura: invitación a rezar la oración dominical, rezo de la misma, embolismo y una doxología (OGMR, 56-a).

Invitación a la oración. Antes de recitar la oración dominical, el sacerdote hace una introducción, sirviéndose de la fórmula del misal o de otra semejante, adaptada al misterio que se celebra y respetuosa con la naturaleza de este elemento. La finalidad de esta fórmula es resaltar la importancia del Padre Nuestro e invitar a rezarlo con respeto y devoción. La fórmula del misal actual ha sido usada durante muchos siglos en la Liturgia Romana y pone de relieve que la plegaria es *la oración del Señor.*

El Padre Nuestro. La oración dominical se encuentra en Mt. 6, 9-13 y en Lc. 11, 2-4. La liturgia ha introducido la fórmula del primer evangelista por ser la más completa, si bien ha cambiado el término *supersubstantialis* de Mateo por el *cotidianus* de Lucas, según la traducción de la Vulgata.

En esta oración «se pide el pan cotidiano, que para los cristianos consiste principalmente en el Cuerpo de Cristo, y se implora la purificación de los pecados, de modo que en realidad se den las cosas santas a los santos» (OGMR, 56-a). Es, por tanto, una fórmula orientada hacia la Eucaristía y una óptima preparación para la misma, gracias, sobre todo, a la súplica del *perdón* de los propios pecados y del pan cotidiano. Estas peticiones, junto con el carácter doxológico de la oración dominical, motivaron su inclusión en la Liturgia Eucarística antes de la comunión.

El Padre Nuestro se hace eco de las clásicas fórmulas de bendición —alabanza y súplica— del ritual judío, pues en la primera parte se pide la santificación del nombre de Dios, la llegada de su reino y el cumplimiento de su voluntad en el cielo y en la tierra; y en la segunda se formulan diversas peticiones. Por todo ello es, en cierto sentido, una síntesis de la Plegaria Eucarística.

El Padre Nuestro, además de oración dirigida al Padre,

es también una oración que nos une como hermanos; más aún, es la oración de quienes se sienten hijos de un mismo Padre. Por este motivo, tras la invitación del sacerdote, todos los fieles, junto con él, rezan la oración dominical.

Esta norma de recitarla en común sacerdote y fieles estuvo vigente desde los orígenes en Oriente, si bien más tarde la Liturgia Bizantina la reservó al coro o a uno de sus miembros. En la Liturgia Galicana la rezaba también todo el pueblo en común, mientras que en África y Milán se reservó al sacerdote. En España el pueblo cantaba *Amén* a cada petición. En Roma hay indicios de que intervenían el sacerdote y el pueblo, aunque de modo desigual. En el siglo VII, y probablemente desde antiguo, el pueblo decía únicamente *sed liberanos a malo.*

Embolismo. Del mismo modo que la oración dominical va precedida de una fórmula que le sirve como de prólogo, así también va seguida de otra, llamada *embolismo,* que le sirve como de conclusión. El embolismo desarrolla la petición última del Padre Nuestro; y pide a Dios que libre a la comunidad de todos los fieles de «todos los males» y le conceda «la paz», mientras aguarda el retorno definitivo de Cristo.

La fórmula actual ha eliminado bastantes elementos de la que se encontraba en el Misal de San Pío V y ha añadido la expresión «mientras esperamos la gloriosa venida de Nuestro Salvador, Jesucristo», dando así un carácter escatológico al embolismo, en perfecta coherencia con la dimensión escatológica del «venga a nosotros tu reino» (Padre Nuestro), y estableciendo una estrecha relación entre la liberación del mal, especialmente del pecado, y el advenimiento de la Parusía final.

Por ser prolongación del Padre Nuestro, la Liturgia Romana lo cantó en voz alta hasta finales del siglo XI, momento en que comienza a decirse en voz baja. Parece que el cambio estuvo motivado, sobre todo, por la creencia de que el embolismo era la parte de la Misa destinada a representar la pasión de Cristo. Actualmente se reza o se canta en alta voz.

La doxología final. La *Didaché* (8, 2) es el primer documento cristiano en el que aparece el Padre Nuestro, seguido

de esta fórmula doxológica: «Porque tuyo es el poder por los siglos de los siglos». Una añadidura semejante se encuentra en antiguas liturgias de la Iglesia. Cuando se introdujo el embolismo, permaneció en unas y desapareció en otras, vg., la Liturgia Romana.

La reforma llevada a cabo recientemente ha reincorporado la doxología, situándola como conclusión del embolismo, sirviéndose de la fórmula litúrgica —no bíblica— más común en los primeros siglos. Esta doxología, que puede recitarse en alta voz o cantarse por toda la asamblea eucarística, ocupa el lugar del anterior «por Nuestro Señor Jesucristo...».

b") Rito de la paz

La existencia de un rito de paz dentro de la celebración eucarística está atestiguada desde los primeros siglos, tanto en Oriente como en Occidente. Según San Justino *(I Apol. 65),* en la Liturgia Romana existía ya en el siglo II y estaba situado, como ocurría en todas partes, antes del ofertorio. Esta localización tiene como trasfondo originario el mandato del Señor: «Si, pues, al presentar tu ofrenda ante el altar...» (Mt. 5, 23), pues resultaba obvio darse la paz, como expresión de los sentimientos fraternales, inmediatamente antes de llevar los dones al altar. Inocencio I, en su contestación al obispo de Gubbio (a. 416), le indicaba la prohibición de dar la paz antes de que hubiera terminado toda la celebración, pues el beso de paz era un signo con el cual el pueblo expresaba su asentimiento a cuanto se había hecho anteriormente; lo cual deja entrever que el ósculo de la paz rubricaba toda la celebración. Cuando San Gregorio situó el Padre Nuestro *inmediatamente después del Canon y ya no se invitaba* a darse la paz hasta después del embolismo, espontáneamente se relacionó el beso de la paz con las palabras *como nosotros perdonamos a nuestros deudores.* No obstante, siempre estuvo reservado a los fieles, quedando excluidos los catecúmenos.

Actualmente es un signo por el cual los fieles «se expresan mutuamente la caridad» (OGMR, 56-b).

Por lo que respecta al modo de realizar el rito, el primi-

tivo uso romano consistió en intercambiarse los fieles un *beso* de paz; después se pasó a un *abrazo;* posteriormente se introdujo la costumbre de besar una imagen sagrada, reproducida en una tabla, que se ofrecía a los fieles.

La evolución se constata no sólo en el gesto sino en sus protagonistas, pues al principio eran todos los fieles; después se reservó al clero, salvo en ciertas ocasiones en las que los fieles realizaban el rito besando la imagen impresa en una tabla u otro material.

La liturgia actual prescribe que los fieles se intercambien la paz siempre que se crea oportuno, dejando a las Conferencias Episcopales la determinación del modo en que debe realizarse, teniendo presente las circunstancias y peculiaridades de cada pueblo (OGMR, 56-b).

La estructura del rito es la siguiente: oración por la paz, anuncio de la paz, invitación a intercambiarse la paz y el signo de la paz. El significado completo de todo el rito está indicado claramente en la IGMR (n. 56-b): es un rito por el que «los fieles imploran la paz y la unidad para la Iglesia y para toda la familia humana, y se expresan mutuamente la caridad, antes de participar de un mismo pan». Se trata, por tanto, de un rito que es a la vez signo de paz, de unidad y de amor.

Oración por la paz. Las antiguas fuentes litúrgicas designan con este nombre a la oración que fue introducida dentro de los ritos de comunión en el siglo XI. Al principio fue considerada como una *apología;* actualmente se ha convertido en oración pública, pues el sacerdote la pronuncia en nombre de toda la comunidad allí congregada. Está dirigida a Cristo y apela a su misericordia, para que conceda a la Iglesia la paz y la unidad que entregó a los Apóstoles (Jn. 14, 27). Es una oración que presupone el ósculo de paz, de tal modo que alcanza su pleno sentido cuando se realiza dicho signo.

Anuncio de la paz. La fórmula «la paz del Señor esté siempre con vosotros» se introdujo en los ritos de comunión antes que la oración por la paz, y fue colocada inmediatamente antes del intercambio de la paz, con la finalidad de servirle de introducción. Posteriormente fue situada después de la fracción del pan y de la inmixtión.

La reforma realizada después del Concilio Vaticano II la

ha devuelto a su primitivo lugar y significado, puesto que el sacerdote, después de la oración por la paz, anuncia ésta con las siguientes palabras: «La paz del Señor esté siempre con vosotros», a la que responde el pueblo «y con tu espíritu».

Invitación a intercambiarse la paz. Durante muchos siglos no siguió una invitación expresa a darse la paz después de haberla anunciado, puesto que el anuncio de la paz lleva implícita su comunicación; y la respuesta de los fieles declara que se acepta e intercambia. El rito podría considerarse concluido con el anuncio de la paz.

La liturgia actual prescribe que, si parece oportuno, el sacerdote, o el diácono, inviten expresamente a los fieles a intercambiarse la paz. Con ello se pretende prepararse inmediatamente para dar y recibir la paz. El rito queda enriquecido y se hace más explícito.

El signo de la paz. Primitivamente el intercambio de la paz partía del altar y se realizaba según un orden jerárquico: el sacerdote besaba el altar, símbolo de Cristo, y daba la paz al diácono; éste la comunicaba al subdiácono; después se intercambiaba entre algunos miembros del clero y así sucesivamente. La fórmula que empleaba era «la paz sea contigo», «y con tu espíritu», dicha en forma dialogada.

La liturgia actual prevé que la paz se intercambie simultáneamente entre todos los fieles inmediatamente después de la invitación. No está prescrita ninguna fórmula. De todos modos, lo importante es que sea un gesto *verdadero*, es decir, que exprese la paz y la fraternidad mutuas y esté revestido de sacralidad, pues es un signo religioso. El término «paz» debe entenderse menos en su acepción vulgar que en sentido bíblico-teológico, a saber: como compendio de todo bien, don mesiánico por excelencia y fruto del Espíritu Santo, que inserta cada vez más a los fieles en el amor de Dios y de los hermanos. Esta paz, hecha también de amor, es condición previa para la comunión eucarística, en la cual se significa y realiza la unión de los fieles con Dios y entre sí.

c") Fracción del pan

Al rito de la paz sigue el de la fracción del pan, que consta de tres partes: la fracción de la Hostia, la inmixtión y el *Agnus Dei.*

La fracción del pan. El rito existió desde los orígenes en todas las liturgias. Fue situado inmediatamente antes de la comunión, como respuesta a la acción y mandato de Cristo, que, después de haber dado gracias, partió el pan y se lo dio a los discípulos. Tuvo tanta importancia, que durante la época apostólica se denominó *fractio panis* a la Eucaristía (Act. 2, 42). San Gregorio colocó la fracción del pan después del embolismo del Padre Nuestro, lugar en que ha permanecido hasta fechas muy recientes. En las grandes fiestas, en las que comulgaba todo el pueblo, debió ser una acción solemnísima, dando lugar, en el siglo VII, a que se cantase durante ella el *Agnus Dei.* Los *Ordines Romani* describen el rito con todo detalle.

Mientras se empleó pan para la comunión, el rito tenía un sentido *práctico* ya que era necesario partir el pan para poder distribuirlo. Sin embargo, aún en esos siglos, prevaleció el sentido *simbólico,* en cuanto que orientaba hacia el *único pan* (1 Cor. 10, 17), Cristo, que se entrega en comunión a todos los fieles.

Actualmente se realiza después del rito de la paz y ha recuperado parcialmente su importancia primitiva, dado que, aunque el pan eucarístico debe ser ácimo y hecho de la forma tradicional[45], «conviene (...) que se haga de tal forma que el sacerdote, en la misa celebrada con el pueblo, pueda realmente partirlo en diversas partes y distribuirlas, al menos, a algunos de los fieles»[46]; pues así «manifestará mejor la fuerza y la importancia del signo de la unidad de todos en un solo pan y de la caridad»[47]. Sin embargo, la preparación del pan eucarístico ha de realizarse de tal modo que «haga posible una decorosa fracción, no dé origen a excesivos fragmentos y no hiera la sensibilidad de los fieles al comerlo» (InD, 8). Como sigue vigente el uso de las formas pequeñas «cuando así lo exige el número de comulgantes y otras razones pastorales» (OGMR, 283), el acento del rito recae sobre todo en su simbolismo teológico.

La inmixtión. Este rito se encuentra en todas las liturgias primitivas, aunque de forma diferente. En la Liturgia Romana actual sólo existe una inmixtión, pero durante algún tiempo existieron tres. En alguna época no estuvo incluida en la misa papal sino en la que decían los presbíteros,

a los que se enviaba, por medio de un acólito, una partícula de la Eucaristía celebrada por el papa, como expresión de la unidad de la Iglesia y como signo de que estaban en comunión con él. Esta partícula, llamada *fermentum*, la depositaba el sacerdote en la misa que decía él al pronunciar las palabras *Pax Domini*. La costumbre es antiquísima y surge del hecho de que la Eucaristía es *sacramentum unitatis*.

En la actualidad es un rito que se realiza en todas las misas. La unión de las especies, hasta ahora separadas, simboliza que ambas pertenecen a la única persona de Cristo glorioso, que está presente de forma total y viva. La fórmula que el sacerdote dice al realizar el gesto insiste en este simbolismo, aunque también orienta hacia la comunión.

El Agnus Dei. Según una nota del *Liber Pontificalis*, el Papa Sergio I (687-701) introdujo el *Agnus Dei* en la liturgia romana para acompañar la fracción del pan. Los *Ordines Romani* más antiguos también lo relacionan con ese rito. El sentido primitivo del *Agnus Dei* era, por tanto, el de ser un canto de fracción. Este carácter persistió hasta que se generalizó el uso del pan ácimo y de las hostias pequeñas (siglos IX-X).

Posteriormente fue desplazado al área del rito de la paz, pasando a ser, en algunos lugares, una especie de canto que acompañaba la paz y, en otros, canto de comunión. En épocas más tardías se encuentra alguna vez como un rito de fracción; pero ya no existía relación entre él y el *Agnus Dei*, puesto que la fracción se realizaba después del *Agnus Dei*.

La liturgia actual le ha devuelto su primitiva colocación y función.

La fórmula de este canto se inspira en el texto que el Bautista usó para señalar a Cristo como Cordero que quita el pecado del mundo (Jn. 1, 29) y en los cantos de gloria al Cordero del Apocalipsis, pues ve en el rito de la fracción un símbolo de la pasión gloriosa del Señor, Cordero que recibe la máxima glorificación en el acto mismo de ser inmolado por los pecados del mundo. Incluso hay una referencia a la comunión eucarística, a la que prepara la fracción del pan, verdadera Cena Pascual donde se participa del Cordero inmolado y ofrecido.

Mientras fue un canto de fracción se repetía tantas ve-

ces como fuera necesario. En el siglo IX hay ya documentos que atestiguan que sólo se dice tres veces. Gracias a ese número sagrado, el *Agnus Dei* se convierte en un himno breve pero de contenido grandioso, comparable a los del Apocalipsis: Cristo es el nuevo Cordero que se ha hecho ofrenda y comida por nosotros y en Él se ha cumplido plenamente la figura veterotestamentaria del cordero.

Actualmente, al convertirse de nuevo en rito de fracción, se canta o recita «cuantas veces sea necesario. La última vez se concluye con las palabras *danos la paz*» (OGMR, 56-e). Es, por tanto, una fórmula funcional.

d") Últimos ritos de comunión

Con la oración privada del sacerdote, la ostensión de la forma y un acto de humildad se concluyen los ritos preparatorios de la comunión.

La oración privada del sacerdote. Hasta el siglo IX, la Liturgia Romana no contenía ninguna oración con la que el sacerdote se preparase privadamente a la comunión. Más tarde, esta liturgia introdujo algunas oraciones y breves fórmulas que continuaban después de la sunción del cáliz. Los textos más antiguos se encuentran en el sacramentario de Amiens (siglo IX) —lo que indica su origen galicano— que contiene, entre otras, la oración *Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi.* En un manuscrito del siglo X del sacramentario de Fulda se encuentra la oración *Perceptio,* que es también de origen galicano. Sin embargo hay misales del siglo X e incluso del siglo XI que no contienen ninguna de estas oraciones; pero, según Bernoldo de Constanza (1.090), algunos sacerdotes decían muchas oraciones de comunión, praxis contra la que él reaccionó, retornando a la tradición de decir únicamente la oración *Domine Jesu Christe.* Con todo, prevaleció la tendencia a aumentar las oraciones; y mientras unos eran partidarios de que se rezasen tres: al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, otros opinaban que el celebrante debía tener absoluta libertad para satisfacer su devoción privada, tesis que se defendió y practicó hasta el siglo XVI. San Pío V introdujo en el Misal Romano las oraciones *Domine Jesu* y *Perceptio* que en Italia venían diciéndose desde el siglo XI y en

otros lugares con anterioridad a la reforma realizada por este Papa.

El Misal Romano actual contiene esas dos oraciones, si bien deja al ministro la elección de *una* de ellas. Las dos son *cristológicas,* pero mientras la primera se caracteriza por la referencia inicial a la dimensión cristológico-trinitaria de la redención, la segunda, en cambio, insiste en la recomendación paulina de disponerse como conviene a recibir el Cuerpo y la Sangre del Señor.

Ostensión de la hostia. Después de esta oración «el ministro muestra a los fieles el pan eucarístico que será recibido en comunión y les invita al banquete de Cristo» (OGMR, 56-g) mediante las fórmulas «Este es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» y «dichosos los llamados a la Cena del Señor». La primera existía en el misal anterior, mientras que la segunda, que se inspira en el texto del Apocalipsis: «dichosos los llamados al banquete de las bodas del Cordero» (Apc. 19, 9), es nueva y explicita que Cristo, Víctima inmolada por los hombres, se entrega en comunión e invita a recibirlo.

Acto de humildad. A continuación el sacerdote y los fieles hacen un acto profundo de humildad, sirviéndose de las palabras del Centurión cuando pidió a Cristo la curación de su siervo (Mt. 8, 8). La fórmula manifiesta tanto la propia indignidad como la certeza de que Cristo pronunciará una palabra de misericordia y de salvación.

c') La Comunión

Seguidamente comulga el sacerdote, bajo las dos especies. Después tiene lugar la comunión de los fieles, según las siguientes modalidades: a) con formas reservadas en el sagrario o consagradas en la misma misa; b) bajo una o dos especies; c) una o dos veces en el mismo día; d) en la mano o en la boca; c) recibiéndola de un ministro ordinario o extraordinario; y f) en situación de salud o enfermedad.

a'') Comunión con hostias consagradas en la misma misa

Pertenece al patrimonio de nuestra fe la certeza de la presencia real personal de Cristo en las especies eucarísticas

reservadas en el sagrario, mientras dichas especies no se corrompan; siendo lícito y provechoso comulgar con ellas fuera o dentro de la misa.

Sin embargo, Benedicto XIV[48] y Pío XII[49] recomendaron comulgar con formas consagradas *dentro de la misma misa* en la que se participa. El Concilio Vaticano II ha reiterado y ratificado esta enseñanza al decir que «los fieles, después de la comunión del sacerdote, reciban del mismo sacrificio el Cuerpo del Señor» (SC, 55). Esta enseñanza concuerda con la praxis de la iglesia primitiva y está más en consonancia con el ritmo celebrativo.

b") Comunión bajo las dos especies

La comunión bajo las dos especies fue norma ordinaria en Occidente hasta el siglo XII y se ha conservado invariable en Oriente hasta nuestros días. Sería, sin embargo, erróneo pensar que durante esos siglos existía la prohibición de comulgar bajo una especie o que esta praxis, aunque permitida, no se practicó; pues sabemos que los ausentes y los enfermos recibían la comunión bajo la especie de pan y los infantes bajo la especie de vino. Más aún, parece que al principio no estaba reglamentada la comunión bajo una o ambas especies y que existían praxis diferentes según las diversas iglesias locales.

El cambio en los usos occidentales obedeció, en un principio, a una mayor veneración a la Sagrada Eucaristía —pues se evitaba el peligro de derramamiento involuntairo del Sanguis— y a motivaciones higiénicas. Posteriormente surgieron motivos de carácteer dogmático, dado que Trento tuvo que reafirmar, contra los protestantes, que la comunión bajo las dos especies no era de derecho divino y que comulgando cualquiera de ellas se recibía íntegramente al Cristo total. Para salvaguardar la fe del pueblo cristiano, prohibió dar la comunión a los seglares bajo la especie de vino[50].

El Concilio Vaticano II ha restaurado la praxis de los primeros siglos «en los casos que la Sede Apostólica determine (...), por ejemplo a los ordenados en la misa de su ordenación sagrada; a los profesos, en la misa de su profesión religiosa; a los neófitos en la misa que sigue al Bautismo» (SC, 55).

Después del Concilio, varios documentos pontificios se han ocupado de esta cuestión, mereciendo ser destacados especialmente éstos: *Ritus communionis sub utraque specie*[51] y las instrucciones *Eucharisticum Mysterium*[52], OGMR[53]; y *Sacramentali communione*[54]. Hacen alusión a la comunión bajo ambas especies estas otras instrucciones: *Actio pastoralis Ecclesiae*[55]; *Memoriale Domini*[56]; *Liturgicae instuarationis*[57] e *Inestimabile donum*[58].

Tanto el Concilio como los demás documentos magisteriales posteriores reafirman los principios dogmáticos de Trento (SC, 55). De otra parte, señalan que la comunión bajo las dos especies encierra los siguientes valores: es una forma más plena del rito; es un signo más claro de que la Eucaristía es también banquete; es más clara la referencia a la ratificación de la Nueva Alianza en la Sangre de Cristo y a la relación entre la comunión eucarística y el convite escatológico; y posibilita una más profunda inteligencia del misterio eucarístico.

En cuanto a la *autoridad* competente para permitir la comunión bajo las dos especies, la Constitución de Liturgia es muy sobria: «puede concederse, en los casos en que determine la Sede Apostólica, a juicio de los obispos» (SC, 55). Los documentos posteriores han cambiado la fórmula conciliar «de iudicio episcoporum» por la de «ordinario», término que comprende a los obispos diocesanos —y sus Vicarios generales y episcopales—, al Prelado de una Prelatura Personal, y, aunque no pertenecen a la estructura jerárquica de la Iglesia, a los Superiores mayores de institutos religiosos de derecho pontificio[59]. Además, confieren a las Conferencias Episcopales un poder especial para intervenir en esta materia (OGMR, 242), poder que, para algunos, sería verdaderamente *legislativo* —pudiendo, por tanto, establecer otros casos, además de los expresamente señalados por la Santa Sede— y para otros *moderador*, en cuanto que determinarían las normas generales a las que tendrían que atenerse los obispos en la efectiva determinación de los casos. En cualquier supuesto, los Ordinarios deben tener en cuenta las siguientes precisiones: a) ha de tratarse de casos de gran importancia; b) dentro de los límites de su competencia; c) para celebraciones bien definidas y d) de grupos bien determina-

dos, ordenados y homogéneos; e) evitando concesiones indiscriminadas y f) señalando las precauciones que deben tomarse; g) en circunstancias en las que no sea grande el número de comulgantes; h) observando las normas de la autoridad superior; i) garantizando la santidad del sacramento y j) que se trate de misas celebradas fuera de las casas particulares, excepto en el caso del Viático.

Los casos en que la Santa Sede permite la comunión bajo las dos especies «a juicio del ordinario y previa una conveniente catequesis», son los siguientes:

1) A los neófitos adultos, en la Misa que sigue a su Bautismo; a los confirmados adultos, en la Misa de su Confirmación; a los bautizados, cuando se les recibe en la comunión con la Iglesia.

2) A los contrayentes, en la Misa de su Matrimonio.

3) A los diáconos, en la Misa de su Ordenación.

4) A la abadesa, en la Misa de su bendición; a las vírgenes en la Misa de su consagración; a quienes profesan, a sus padres, familaires y hermanos de religión, en la Misa de su primera, renovada o perpetua profesión religiosa, con tal de que, dentro de la misma Misa, emitan o renueven sus votos.

5) A los que son instituidos en algún ministerio, en la Misa de su institución; a los auxiliares misioneros laicos, en la Misa en la que públicamente reciben su misión; igualmente a otros, en la Misa en que reciben alguna misión eclesiástica.

6) En la administración del Viático, al enfermo y a todos los presentes, cuando la Misa, según normas del derecho, se celebra en casa del enfermo.

7) Al diácono y ministros, cuando ejercen su función en la Misa.

8) Cuando tiene lugar una concelebración:

a) A todos los que en la concelebración desempeñan un ministerio litúrgico, y a todos los alumnos del seminario que tomen parte en ella.

b) En sus propias iglesias u oratorios, a todos los miembros de los Institutos que profesan los consejos evangélicos, o de otras Sociedades en las que se consagran a Dios con un voto, entrega o promesa; además, a todos los que en las casas de estos Institutos y Sociedades viven día y noche.

9) A los sacerdotes que asisten a grandes celebraciones y no pueden celebrar o concelebrar.

10) A todos los que en una tanda de ejercicios espirituales tienen una Misa especial durante esos mismos ejercicios y participan activamente en ella; a todos los que toman parte en reuniones de alguna asamblea pastoral, en la Misa que se celebra en común.

11) A los que se enumeran en los apartados 2 y 4, en la Misa de sus jubileos.

12) Al padrino, madrina, padres o consorte, y a los catequistas laicos, en la Misa que se celebra como iniciación de un adulto bautizado.

13) A los padres, familiares e insignes bienhechores que toman parte en la Misa de un neo-sacerdote.

14) A los miembros de las Comunidades, en la Misa conventual o «de comunidad», según la norma del n. 76 de esta Ordenación.

Las conferencias Episcopales, además, pueden determinar normas y condiciones bajo las cuales los Ordinarios pueden conceder la facultad de comulgar bajo las dos especies en otros casos que tengan mucha importancia para la vida espiritual de una comunidad o grupo de fieles.

Dentro de estos límites, los Ordinarios podrán señalar casos particulares; pero en tal forma, que dicha facultad no se conceda indistintamente, sino precisando bien la clase de celebración, indicando las precauciones que hay que tomar y excluyendo las ocasiones en que el número de personas que van a comulgar sea muy grande.

Finalmente, se ha de procurar que el grupo al que se otorga esa facultad sea definido, ordenado y homogéneo (Cfr. OGMR, 242).

El *rito* de la comunión bajo las dos especies puede revestir cuatro modalidades: potación (beber directamente del cáliz), intinción (mojar la forma en el sanguis) y bebiendo del cáliz por medio de una cánula o cucharilla. La elección ha de hacerse teniendo en cuenta la dignidad, la piedad y el decoro con que debe recibirse la comunión.

La forma de beber directamente del cáliz exige que todo esté en orden y se evite todo peligro de irreverencia, de modo que, en caso contrario, ha de elegirse la comunión por

intinción. De todos modos está prohibido que los fieles se pasen unos a otros el cáliz (LI, 6-c), según el principio general de que los fieles «no toman» sino que «reciben» la comunión.

El desarrollo completo de cada uno de los modos de comulgar bajo las dos especies está especificado en la OGMR (Cfr. 243-252).

c") Comunión dos veces en el mismo día

Si «la Iglesia, con solícito cuidado, desea ardientemente que los cristianos (...) participen consciente, piadosa y activamente en la acción sagrada» eucarística (SC, 48) y «recomienda especialmente la participación más perfecta en la misa, que consiste en que los fieles (...) reciban del mismo sacrificio el Cuerpo del Señor» (SC, 55), cuantas veces se toma parte en la Misa habría que recibir la sagrada comunión.

Sin embargo, la praxis secular de la Iglesia ha sido distribuir la comunión a los fieles una vez al día por razones de orden teológico-pastoral, pues pretendía fomentar el aprecio de la comunión y evitar que los fieles identificaran el progreso de la vida cristiana con el incremento de prácticas religiosas y no con la vivencia de las virtudes teologales y morales. Ya advertía San Justino que la recepción de la Eucaristía no eximía, antes exigía, de los cristianos «ser hallados por nuestras obras hombres de buena conducta y guardadores de lo que se nos ha mandado» (*I Apol.*, 65); y la *Tradición Apostólica* concluía la iniciación cristiana con esta recomendación: «cada uno se aplicará a hacer obras buenas, a agradar a Dios, a llevar una vida santa, a ser celoso por la Iglesia, haciendo lo que ha aprendido y progresando en la piedad» (n. 21).

La Iglesia ha ratificado esta doctrina en el último concilio ecuménico, sobre todo en las constituciones *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes* y en los decretos *Apostolicam Actuositatem* y *Ad gentes*, donde enseña que la santidad consiste en el cumplimiento de la voluntad de Dios en el propio estado. Por otro lado, ha impulsado la participación en la Misa, mediante la comunión frecuente y aun diaria (SC, 48.55). Recientemente, ha juzgado oportuno, por motivos de caridad pastoral, variar en parte la praxis y legislación rela-

tivas a la comunión una vez al día. La historia de la misma es la siguiente.

En primer lugar, se puede recibir la comunión dos veces en el mismo día en los casos siguientes:

a) «El sábado por la tarde o la víspera de un día de precepto, si se quiere cumplir con la obligación de oír Misa, aunque se haya comulgado ya el mismo día por la mañana (EM, 28).

b) «En la segunda Misa del día de Pascua, o en una de las misas que se celebran el día de Navidad, aunque hayan comulgado en la Vigilia Pascual y en la misa de medianoche de Navidad, respectivamente» *(Ibid.)*.

c) «Igualmente en la misa vespertina «In Coena Domini» del día de Jueves Santo, aunque hayan comulgado también en la «Misa crismal» (IEO, n. 60 y *Tres abhinc annos*, n. 14).

La Inst. «Inmensae charitatis» (29-I-73), amplió notablemente los casos en los que los fieles podían comulgar dos veces en el mismo día. El Código de Derecho Canónico de 1983 introduce el siguiente principio general:

La sagrada comunión puede recibirse siempre que se participa en la Misa (c. 917). Sin embargo, una interpretación *auténtica* de dicho canon, ha señalado que el término *iterum*, que literalmente significa «de nuevo», ha de entenderse en sentido *restrictivo*, es decir: *dos* veces[60].

d") Comunión en la mano o en la boca

Las fuentes literarias y monumentales de los nueve primeros siglos atestiguan unánimemente la praxis de recibir la comunión en la mano como norma general; al menos a partir del siglo IV. Así en Egipto existen los testimonios de Clemente (antes del 215), Pedro de Alejandría (†381) y otros escritos anónimos antes del siglo VII. En Siria varios Padres: los Capadocios, San Basilio (†379) y San Gregorio Niseno (†390). En el área antioquena, San Juan Crisóstomo, San Cirilo de Jerusalén y Teodoro de Mopsuestia. En África, la *Passio Perpetuae* (c.a. 203), Tertuliano, San Cipriano y San Agustín. En Milán, San Ambrosio. En España las Actas de los concilios de Zaragoza (380) y Toledo (400). En las Galias, la inscripción *Pectorius* —cuyo original se atribuye al siglo II-III—,

San Cesáreo de Arlés, el concilio de Auxerre, San Gregorio de Tours, etc. En la Liturgia Romana el texto más explícito es una carta del Papa Cornelio (†252), mencionada por Eusebio, y el ceremonial de la *Tradición Apostólica* conservado en los fragmentos de Verona.

Durante los siglos IX-XII deja de ser práctica habitual y en el siglo XIII, según el testimonio de Santo Tomás en la *Summa Theologica*, casi ha desaparecido completamente.

Parece que la causa más importante del cambio fue la nueva forma del pan eucarístico: el deseo de tener para la Eucaristía un pan más blanco, que deja entreverse en el siglo V, cristaliza después en la declaración del pan ácimo como única materia lícita para el sacramento en la Iglesia Latina y en el siglo IX en partículas redondas, que progresivamente se hacen más delgadas. Como causas suelen añadirse las siguientes: la preocupación de defender la Eucaristía de errores supersticiosos; el progresivo apartamiento de los fieles de la liturgia y la consiguiente clericalización de la misma; la defensa del significado transcendente de la Eucaristía contra las ideas confusas de los pueblos bárbaros que se convierten en masa a la fe desde el arrianismo; y la creciente reverencia hacia la Eucaristía: sólo manos consagradas pueden tocar el Cuerpo del Señor.

La nueva praxis estuvo vigente, en términos generales, hasta después del Concilio Vaticano II, fecha en que se introdujo ilegalmente en algunos países centroeuropeos y dio lugar a que algunas Conferencias Episcopales y algunos obispos solicitasen de Roma un criterio orientador. El 28-X-1968, el *Consilium* envió, por mandato del Papa, una circular a los Presidentes de todas las Conferencias Episcopales para recabar el parecer de todos los obispos de cada nación. En la Circular se pedía contestación a estas tres preguntas: a) si, además del modo tradicional, se podía admitir el comulgar en la mano; b) si se consideraba oportuno realizar experiencias en pequeñas comunidades; y c) si los fieles, después de una oportuna catequesis, recibirían bien el cambio. La primera pregunta obtuvo 1.233 votos negativos, 567 positivos y 315 condicionados; la segunda, 1.215 votos negativos y 751 positivos; y la tercera, 1.185 negativos y 835 positivos.

El 29-V-1969, la Congregación para el Culto Divino promulgó la Instrucción *Memoriale Domini*[61], sobre el modo de administrar la comunión, estableciendo que la costumbre de comulgar en la boca permanecía vigente como norma general. Sin embargo, en los lugares donde se hubiere introducido abusivamente, permitía a las Conferencias Episcopales, para no dificultar todavía más su tarea pastoral, solicitar de Roma el oportuno permiso; más aún, contemplaba la introducción de tal praxis en otros lugares con tal que se pidiere a la Santa Sede con el aval de dos tercios de votos episcopales, emitidos en secreto, y se pusiesen todos los medios para evitar toda irreverencia y confusión doctrinal sobre la Eucaristía y otros inconvenientes.

Cuando en enero de 1973 apareció la Instrucción *Immensae charitatis*[62] se planteó la duda de si las Conferencias Episcopales podían por sí mismas autorizar la comunión en la mano o necesitaban recurrir a la Santa Sede; la Congregación para el Culto Divino[63] respondió que seguía vigente lo establecido en la *Memoriale Domini*.

Por lo que a España se refiere, la votación realizada en 1970 no obtuvo los dos tercios favorables requeridos; por lo cual no pudo solicitarse de Roma el permiso oportuno. En cambio, la votación de diciembre del año 1975 obtuvo los votos positivos necesarios. Poco después, el 12-II-1976, la Congregación para el Culto Divino concedía el permiso de comulgar en la mano, con las condiciones que el Episcopado dio a conocer a través de su Secretariado[64]. Las principales son éstas: a) «esta concesión no suplanta la costumbre de recibir la Sagrada Comunión en la boca, sino que introduce, además del existente, un nuevo modo»; b) «los fieles que se acerquen a comulgar pueden optar libremente por recibir la comunión en la boca, como hasta ahora, o en la mano»; c) «los ministros sagrados han de tener sumo cuidado en respetar la voluntad del comulgante y no deben violentar su sensibilidad ni imponer uno de los modos exclusivamente»; d) «el fiel que desee comulgar conforme a esta concesión no puede tomar por sí mismo la Sagrada Forma del copón o patena, sino que la recibirá del ministro en la mano y habrá de consumirla antes de abandonar el lugar donde la reciba».

La extensión de la mano para recibir la comunión debe

realizarse con la fe, el respeto y la adoración que exigen el Cuerpo y la Sangre de Cristo, según el uso que siempre ha observado la Iglesia. Las palabras que dirigía San Cirilo a los neófitos de Jerusalén indican cómo hay que proceder: «Cuando te acerques a recibir el Cuerpo del Señor, no te acerques con las palmas de las manos extendidas ni con los dedos separados, sino haciendo de tu mano izquierda como un trono para tu derecha donde se sentará el Rey. Con la cavidad de la mano recibe el Cuerpo de Cristo y responde amén. Recibe el Cuerpo de Cristo con todo cuidado de no perder ninguna partícula. Porque si algo perdieres sería como si tus propios miembros fueran truncados. Porque, díme: si alguno te diese unas limaduras de oro ¿no las guardarías con toda diligencia procurando no perder nada de ellas? ¿No procurarás, pues, con mucha más diligencia que no se te caiga ninguna migaja de lo que es más precioso que el oro y las piedras preciosas?»[65].

Juan Pablo II, en la Carta *Dominicae Cenae* (n. 11), se lamenta de «casos de faltas deplorables de respeto a las Especies Eucarísticas, que gravan no sólo las personas culpables sino sobre los Pastores de la Iglesia»; y de la presión ejercida sobre los fieles al no tener «en cuenta la libre opción y la voluntad de los que, incluso en los lugares donde ha sido autorizada la comunión en la mano, prefieren atenerse al uso de recibirla en la boca», *(Ibid.)*. Además, recuerda que tienen más vinculación con la distribución de la sagrada Eucaristía las manos consagradas de los sacerdotes que las de los fieles *(Ibid.)*.

e'') Ministro de la comunión

a''') Visión histórica de conjunto

La norma general y universal de la Iglesia ha sido siempre que los celebrantes de la Misa se dieran a sí mismos la comunión, mientras que los fieles la recibían de manos de los sacerdotes; lo que prueba que los ministros *ordinarios* de la comunión eran los obispos y presbíteros. Ciertamente, documentos muy antiguos[66], atestiguan que los diáconos daban la comunión a los presentes y se la llevaban a los au-

sentes; pero ese ministerio lo ejercían de modo subordinado al obispo.

A veces, se permitió que los acólitos llevaran la comunión a los encarcelados; recuérdese que San Tarsicio fue mártir por ejercer este ministerio; pero ni ellos ni otros ministros inferiores fueron nunca admitidos al ministerio de la comunión pública.

Los laicos también se han dado, a veces, la comunión a sí mismos y, en caso de ausencia de clérigos, llevaban la comunión a los ausentes. El Sínodo de París, del año 829[67], en su canon 45 consideraba como un abuso que las mujeres distribuyeran la comunión. No obstante, siempre que se trata de ministros ordenados inferiores al diácono y de laicos, los casos previstos son excepcionales y de verdadera necesidad. El concilio de Trento afirma[68] que la praxis secular de la Iglesia debe permanecer invariable en el futuro. El Código de Derecho Canónico de 1917 (c. 845) recoge sustancialmente esta doctrina, estableciendo que en la Iglesia Latina los sacerdotes son ministros ordinarios de la Eucaristía y los diáconos extraordinarios.

Después del Concilio Vaticano II se han introducido algunas modificaciones en esta praxis. En el «Motu Proprio» *Sacrum diaconatus ordinem*[69], Pablo VI constituía al diácono en ministro ordinario, norma que fue confirmada más tarde por la OGMR (nn. 60 y 137) y el Código de Derecho Canónico de 1983 (c. 910).

La misma *Ordenación General del Misal Romano* (n. 65) y el «Motu Proprio» *Ministeria quaedam*[70] han elevado a ministro extraordinario *permanente* al acólito. También el Código vigente ha sancionado esta doctrina (c. 910). Más aún, la Sagrada Congregación de los Sacramentos concedió en 1973 la facultad de que los simples fieles, hombres o mujeres, puedan ser ministros extraordinarios en determinadas condiciones (IC, 1, I-VII; cfr. CIC, 30, 3).

b''') Ministro ordinario

«Son ministros ordinarios de la sagrada comunión el Obispo, el presbítero y el diácono» (CIC, c. 910, 1).

c''') Ministro extraordinario instituido: el acólito

El acólito instituido es ministro extraordinario de la sagrada comunión (cfr. *OGMR*, n. 65; *Ministeria quaedam*, n. VI; *CIC, c. 910, 2)*.

«Para que el acólito actúe como ministro extraordinario de la comunión se requiere que no haya suficientes ministros ordinarios o que el número de fieles sea tan elevado que se alargaría demasiado la Misa» (*Directorio*, n. 4; cfr. *Ministeria quaedam*, n. VI).

Como el acólito es el verdadero y propio ministro extraordinario *permanente* de la comunión, este ministerio está reservado a los hombres (cfr. *Ministeria quaedam*, n. VII) y es, de suyo, definitivo, pues se confiere mediante un rito litúrgico no reiterable.

d''') Ministro extraordinario no instituido: el simple fiel.

Los Ordinarios del lugar tienen la facultad de permitir que, en casos particulares o por un tiempo determinado o, si fuese necesario, de manera permanente, una persona idónea elegida expresamente como ministro extraordinario, pueda alimentarse directamente del pan eucarístico, o distribuirlo a los fieles y llevarlo a los enfermos a su domicilio: a) cuando falten el sacerdote, diácono o el acólito; b) si éstos no pueden distribuir la comunión, porque se lo impide otro ministerio pastoral o porque son ancianos o están enfermos; c) si los fieles que desean comulgar son tantos que se prolongaría excesivamente la celebración de la Misa o la distribución de la Eucaristía fuera de la Misa (IC, II, 1).

«Asimismo, pueden permitir a los sacerdotes que ejercen el ministerio sagrado, el que autoricen a su vez a una persona idónea para que, en el caso de verdadera necesidad y por esa sola vez, distribuya la comunión. Estas facultades pueden ser delegadas por el Ordinario del lugar a los Obispos auxiliares, Vicarios episcopales y Delegados episcopales» (*Directorio*, n. 12; IC, II, 2-3).

El fiel que sea designado como ministro extraordinario de la comunión debe distinguirse por su piedad eucarística, vida cristiana, fe y conducta moral; y no serán nunca designados quienes pueden ser motivo de estupor para los fieles

(cfr. IC, II, 6). Además, «los párrocos y los responsables de la vida litúrgica de las comunidades deben procurar que los candidatos dispongan de la suficiente preparación» (cfr. *Directorio,* n. 13) bíblica, litúrgica, teológica, pastoral y ceremonial. Esta formación puede impartirse de muchas maneras, especialmente a través de cursillos más o menos prolongados.

Para conferir el ministerio extraordinario de la comunión se han de observar los ritos que se describen en la Instrucción *Immensae caritatis,* tanto para el ministro designado para un período determinado o de modo permanente, como para el ministro designado *ad actum.* El primero de estos ritos puede tener lugar dentro o fuera de la Misa (cfr. *Directorio,* n. 14)[71].

«El ministro extraordinario de la comunión debe llevar la vestidura litúrgica usada en su región, o un vestido conveniente para este sagrado ministerio. La mujer, sea religiosa o seglar, que ejerce este ministerio no usa vestidura litúrgica» (*Directorio,* n. 15). «Las vestiduras litúrgicas son un signo del ministerio que se ejerce, que contribuyen a destacar la santidad de la acción sagrada y recuerdan, en todo caso, las actitudes interiores que deben poseer al realizar su ministerio u oficio» (*Directorio,* n. 15).

Aunque ya ha quedado insinuado anteriormente, conviene notar que «cuando falte el ministro ordinario del Viático y no se disponga de otro sacerdote, puede llevarlo el diácono o el acólito, u otro fiel, hombre o mujer, que haya recibido del Obispo la autorización para distribuir a los fieles la Eucaristía» (*Directorio,* n. 8; cfr. *CIC, c. 911, 2).*

Aunque estos ministerios suponen una estimable ayuda para que los fieles participen en la comunión eucarística, especialmente los enfermos, quizás no sea inoportuno volver a recordar cuál es la vocación específica de los sacerdotes, de los ministros ordenados, de los religiosos y de los simples fieles, para evitar todo peligro teórico-práctico de identificar o confundir los carismas específicos de cada uno y respetar el principio de igualdad de misión y diversidad de ministerios.

f") El ayuno eucarístico

En virtud del Motu Proprio «Sacram communionem» de Pío XII y un Decreto de la Congregación del Santo Oficio[72] la ley que establecía no tomar alimento alguno, sólido o líquido, desde las doce de la noche anterior (CIC, c. 868-1) quedaba mitigada notablemente, ya que, tanto para los sacerdotes como para los seglares, el ayuno se reducía a tres horas para los alimentos sólidos y bebidas alcohólicas y a una hora para las bebidas no alcohólicas.

El 21 de noviembre de 1964, en la Sesión Pública del Concilio Vaticano II, el Cardenal Felici comunicó que Pablo VI, allí presente, mitigaba aún más el ayuno, reduciéndolo a una hora, incluso en los alimentos sólidos y bebidas alcohólicas[73], «guardando, sin embargo, la debida moderación». La concesión afectaba a sacerdotes y fieles.

Más tarde, aún se efectuó una nueva mitigación, pues se redujo a «un cuarto de hora aproximadamente» en los alimentos y bebidas no alcohólicas en los casos siguientes: 1) en el caso de «enfermos que residan en hospitales o en sus domicilios, aunque no guarden cama»; 2) o de «fieles de edad avanzada, que por su ancianidad no salen de casa o están en asilos»; 3) o de «sacerdotes enfermos, aunque no guarden cama, o de edad avanzada»; 4) o de «las personas que están al cuidado de los enfermos o de los ancianos, y sus familiares, que deseen recibir con ellos la Sagrada Comunión, siempre que sin incomodidad no puedan guardar el ayuno durante una hora» (*Ritual de la Comunión fuera de la Misa*, n. 24).

El nuevo Código de Derecho Canónico señala tres principios; a saber: a) quienes van a comulgar, fuera o dentro de la misa, han de observar el ayuno de todo alimento líquido o sólido durante una hora, excepto cuando se trate de agua o medicamentos; b) los sacerdotes que dicen dos o tres misas en el mismo día pueden tomar algún alimento líquido o sólido aunque no haya transcurrido una hora, entre la segunda y la tercera misa; c) los ancianos y enfermos, así como quienes cuidan de ellos, pueden recibir la sagrada comunión aunque no hayan guardado el ayuno durante una hora (c. 919).

g") Canto de comunión

Mientras los fieles se acercan procesionamente a comulgar «se canta la *comunión,* canto que debe expresar, por la unión de las voces, la unión espiritual de quienes están comulgando, demostrar la alegría del corazón y hacer más fraternal la procesión de los que van avanzando para recibir el Cuerpo de Cristo» (OGMR, 56-1).

El canto de comunión existe, al menos, desde el siglo IV. Tradicionalmente se han empleado salmos acompañados de una antífona tomada del mismo salmo o de las lecturas de la Misa o del evangelio joánico relativo a la Eucaristía. Algunos de esos salmos no tienen relación especial con la Eucaristía ni con la fiesta que se celebra; otros, no se relacionan con la Eucaristía pero sí con la fiesta; y existe un tercer grupo directamente relacionado con la Eucaristía, tales como los 22, 23 y 144.

La liturgia actual prevé que se emplee «o la antífona del Gradual Romano, con el salmo o sin él, o la antífona con el salmo del *Graduale simplex,* o algún otro canto conveniente, aprobado por la Conferencia Episcopal» (OGMR, 56) y que lo cante la escola o ésta y un cantor con el pueblo. «Si no hay canto, la antífona propuesta en el misal se reza por los fieles o por algunos de ellos o por un lector. En caso contrario, lo recitará el mismo sacerdote, después de haber comulgado y antes de distribuir la comunión a los fieles» *(Ibid.).*

Además de tener el carácter y, por tanto, el significado de peregrinación que encierra toda procesión, es un canto meditativo.

h") La acción de gracias

La acción de gracias que sigue a la comunión consta de dos elementos: el silencio o el canto y la oración poscomunión.

El silencio o el canto. Son dos elementos nuevos y facultativos. En caso de que fuera necesario prescindir de alguno, habría que conservar la oración en silencio, puesto que así se favorece la alabanza y la acción de gracias (OGMR, 23). Esta oración privada reviste una cierta oficialidad y no

excluye que después de la Misa continúe la acción de gracias, especialmente cuando la primera fue breve.

A la acción silenciosa puede seguir un canto hímnico, salmódico o de alabanza, vg. el salmo 33 ó el 150. No es una duplicación del canto de comunión y, aunque no es funcional sino con entidad propia, no tiene límite de duración, dependiendo ésta de las circunstancias que concurran en cada caso.

La poscomunión. Del mismo modo que la colecta y la oración sobre las ofrendas son oraciones presidenciales que concluyen la serie de ritos introductorios y ofertoriales, respectivamente, la poscomunión cierra los ritos de comunión. El término procede de los sacramentarios gelasianos y se corresponde con la oración *ad complendum* o *ad completa* de los sacramentarios gregorianos.

Estructuralmente es muy semejante a la colecta, pues consta de cuatro partes: invitación a orar, silencio, oración propiamente tal y respuesta del pueblo. También se dice en nombre de toda la comunidad eucarística. Su temática suele hacer referencia a la Eucaristía, a la comunión y, a veces, a la festividad del día.

Aunque algunas veces da gracias por la comunión recibida, lo *específico* de esta oración es pedir que la comunión sea eficaz en la vida de los comulgantes. Es una oración, por tanto, que relaciona la Eucaristía y la vida, poniendo de manifiesto que el culto eucarístico es fuente del culto espiritual y que la lógica prolongación de la Eucaristía es la entera vida cristiana, que cada bautizado debe vivir según su vocación específica dentro de la Iglesia.

d) Rito conclusivo

Según la Ordenación General del Misal Romano el rito de conclusión tiene dos partes: el saludo y la bendición sacerdotal (n. 57, a) y la despedida (n. 57-b).

a') El saludo

Igual que en el comienzo de la celebración eucarística el ministro saluda a la comunidad cristiana allí reunida, cuando concluye le dirige también un saludo de despedida. Sin

embargo, su significado es muy diverso, pues mientras en el primer caso invitaba a participar piadosa y activamente en los sagrados misterios, ahora es un deseo de que los misterios celebrados influyan, por el auxilio divino, en la vida de quienes han tomado parte en ellos.

b') La bendición

Primitivamente la bendición de despedida era una oración en la que el celebrante imploraba la protección y ayuda divinas sobre el pueblo que retornaba a sus deberes cotidianos. Restos de esa oración se encontraban en el Misal de San Pío V en la *oratio super populum* que se rezaba después de la poscomunión. En el Misal actual tiene su correspondencia en las «oraciones sobre el pueblo». Las bendiciones solemnes no se relacionan con la *oratio super populum,* sino que recuerdan las fórmulas de bendición galicanas que se impartían después del Padre Nuestro a quienes no iban a comulgar.

A la vista de la evolución sufrida en la liturgia penitencial, San Gregorio Magno reorganizó la *oratio super populum,* suprimiéndola durante el año y conservándola en Cuaresma, tiempo privilegiado de los penitentes, los cuales debían recibir una bendición especial.

La conciencia del carácter penitencial de la *oratio super populum* no duró mucho tiempo, pues en los siglos VII-VIII encontramos en el Sacramentario Gregoriano oraciones relacionadas con quienes han recibido la comunión, y los comentaristas francos ignoran su relación con la penitencia pública, además de no limitarla a la Cuaresma. Desde esos momentos la *oratio super populum* se convirtió en una bendición, conservándose en Cuaresma como resto de antiguas tradiciones.

La bendición actual es relativamente tardía y tiene su origen, según algunos autores, en la bendición que el Papa y el obispo impartían mientras se retiraban del lugar de la celebración; o, según otros, en la antigua bendición galicana episcopal después del Padre Nuestro.

Evidentemente, hay una correspondencia entre el actual «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» con

que se inicia la Misa y «la bendición de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo...», pues en ambos casos se hace una invocación trinitaria y se realiza el signo de la Cruz. Pero la bendición final tiene por objeto implorar el auxilio de Dios sobre los que han tomado parte en la Eucaristía, para que los proteja y acompañe en su caminar diario. El *Amén* del pueblo, además de adhesión a la oración sacerdotal, expresa su confianza en la misericordia del Señor y la certeza de ser escuchados. Pastoralmente habría que potenciar la idea de que esas fórmulas son una síntesis del sacrificio redentor de Cristo, ofrecido a la Santísima Trinidad para la salvación de los hombres.

c') Despedida final

La despedida final comprende dos partes: la despedida de los fieles y la del altar.

Despedida de los fieles. La mayor parte de las liturgias despiden a los fieles con una frase sencilla: *exite in pace* (id en paz) dicen las Constituciones Apostólicas; *procedamus in pace* (vayamos en paz): liturgias Milanesa y Bizantina; *nuestra ofrenda sea recibida en paz:* Liturgia Hispánica.

La Liturgia Romana vigente hasta hace poco usaba dos fórmulas: *ite, missa est* para las misas con gloria y *benedicamus Domino,* para los demás casos. Actualmente usa ésta: *ite, missa est.*

Despedida del altar. Al comienzo de la celebración , el ministro besa el altar antes de saludar a la comunidad cristiana, dado que el altar es símbolo de Cristo. Al concluir la celebración adopta la misma actitud: después de despedirse de la comunidad eucarística, lo hace del altar, mediante el gesto del beso. Con la supresión de todos los demás besos, los del comienzo y despedida han sido revalorizados. Son una expresión de amor y veneración de la Iglesia. Una vez realizado ese gesto, el sacerdote, «hecha la debida reverencia, se retira» (OGMR, 125).

e) Corruptelas celebrativas

Durante los últimos años se han introducido una serie de corruptelas que, tomadas en su conjunto, amenazan no-

tablemente la celebración de la Sagrada Eucaristía, tal y como ha sido diseñada por la reforma conciliar. Sin ánimo de exhaustividad, enumeramos las más importantes, tomando como punto de referencia el *Directorio litúrgico-pastoral sobre la celebración de la Misa,* aceptado por el Secretariado Nacional Español de Liturgia, el cual no hace sino desarrollar las normas de la *Ordenación General del Misal Romano* y del *Ordinario de la Misa,* según aparecen en la edición oficial y en otros documentos que hacen referencia a ellos.

Por motivos de claridad, las agrupamos en torno a las cuatro partes de que consta la celebración eucarística: ritos iniciales, Liturgia de la Palabra, Liturgia Eucarística y rito conclusivo.

a') Ritos introductorios

Inclinación y beso al altar. Cuando el celebrante llega al altar, hace la debida reverencia (una inclinación, si no hay sagrario) y luego besa el altar. En el caso de que la misa sea concelebrada, *todos* los concelebrantes hacen la inclinación y el beso al altar.

Saludo. «El saludo se dirige a la asamblea: "vosotros" (y no "nosotros") a fin de provocar la respuesta: "y con tu espíritu". Es un diálogo que se inicia, no una doxología» (*Directorio,* 11).

Silencio del acto penitencial. «Es de gran importancia que se dé lugar a un momento de silencio, el cual forma parte del acto penitencial» (*Directorio,* 16). No hacerlo, iría contra la *verdad del rito,* pues para reconocer nuestros pecados, hemos de disponer de un cierto espacio de tiempo silencioso.

Silencio del "oremos" de la colecta. «Después del "Oremos" (haya o no una breve monición), hay que dar un tiempo de silencio para que cada uno pueda rezar en su corazón» (*Directorio,* 23).

b') Liturgia de la Palabra

Primera, segunda lectura. Como las rúbricas *no se pronuncian* sino que se ejecutan, no hay que decir: «primera lectura o segunda lectura». Por lo demás, es obvio que si antes

no se ha leído ninguna, la que se lee en primer lugar será la primera lectura, a la que sigue la segunda.

Es palabra de Dios. Las lecturas terminan con una *aclamación* del ministro, a la que el pueblo responde con otra aclamación. «Es palabra de Dios» no es una fórmula aclamatoria sino afirmativa o de confesión, a la que corresponderían éstas u otras fórmulas semejantes: «así es», «así lo creemos».

Cambio del salmo responsorial. «Sería empobrecer la Liturgia de la Palabra reemplazar el salmo responsorial por cualquier canto religioso, ya que es un texto bíblico por el cual Dios habla a su pueblo, y tiene íntima relación con la lectura bíblica. Sería antipedagógico transformar la Misa en una especie de festival de canciones que nada tiene que ver con la acción litúrgica» (*Directorio,* 41).

Lecturas fuera del ambón. «Todas las lecturas bíblicas y el salmo responsorial se hacen desde el ambón» (*Directorio,* 38; cfr. OGMR, 272).

La homilía. «La homilía corresponde al sacerdote o diácono. En la celebración litúrgica no debe ser pronunciada por laicos. Tampoco conviene que sea "compartida" como podría ser en grupos muy reducidos; el diálogo a veces puede ayudar, sobre todo en las Misas con niños: la homilía no se improvisa. Hay otras oportunidades distintas de la Misa para "compartir el Evangelio", y aunque existe "una tendencia a valerse de la Misa para todo tipo de actividades pastorales", es bueno no olvidar que "cada cosa debe hacerse a su debido tiempo" (*Directorio,* 45).

Por otra parte, «es obligatorio pronunciar la homilía los domingos y días festivos» (*Directorio,* 46); por tanto, también en las misas vespertinas del día anterior, por ser ya misas del domingo o de la festividad que se celebra.

Cambios en el Credo. «El *Credo,* profesión de la fe de la Iglesia, es una respuesta a la Palabra de Dios. Tiene un valor de "Tradición" que expresa la unidad de la Iglesia en la misma fe (...). Ningún canto religioso puede reemplazar la fórmula de fe señalada por la Iglesia» (*Directorio* 51-52).

c') Liturgia Eucarística

a") Presentación-ofrecimiento de las ofrendas

Dignidad del altar. «El altar no debe transformarse en estante. Cuídese que en la Mesa del Sacrificio no haya hojas, ni folletos, ni libros superfluos, ni gafas, ni cerillas..., sino velas y flores, discretamente» (*Directorio,* 65).

Presentación por separado del pan y del vino. «La liturgia destaca los signos: signos amplios, significativos, no achicados» (*Directorio,* 71). Presentar conjuntamente el pan y el vino es achicar los signos. Además, está en contra de toda la tradición litúrgica romana.

El lavabo. «El rito del lavabo tiene finalidad simbólica. Para el sacerdote expresa el deseo de estar totalmente purificado antes de comenzar su gran intervención sacerdotal en la Oración Eucarística, en la que actúa al máximo *in persona Christi* (...). Para que sea significante y que los fieles participen de este "sacramental" se necesita un recipiente hermoso y agua abundante, en la cual el sacerdote lava sus manos, una toalla decente... La liturgia destaca los signos» (*Directorio,* 73).

Sacrificio mío y vuestro. La misa es, ante todo, un acto de Cristo, ya que Él es el Sacerdote oferente y la Víctima ofrecida. Por ser acto de Cristo, lo es también de la Iglesia, Cuerpo Místico, a la que asocia en el ofrecimiento de su sacrificio. El sacerdote representa a Cristo Cabeza y los fieles a los miembros de la Iglesia. Por eso, hay que subrayar la vertiente cristológica («mío») y eclesiológica («vuestro»). Aunque en términos abstractos «nuestro sacrificio» salva ambos aspectos, desde el punto de vista litúrgico, donde el signo juega un papel tan importante, tiene mucha más fuerza la expresión «mío y vuestro», en orden a distinguir los aspectos señalados y la diferencia *esencial* entre el sacerdocio común y el ministerial.

En el caso de la concelebración, la fórmula «nuestro y vuestro sacrificio» deja en penumbra el hecho de que quien la dice es el concelebrante principal; por lo que es una fórmula mucho menos significativa que la prescrita por la rúbrica.

Por otra parte, desde la presentación del pan y el vino hasta la oración sobre las ofrendas, «los concelebrantes deben tener las manos en la posición litúrgica habitual. No deben estar con los brazos cruzados ni poner una pierna sobre otra» (*Directorio,* 127-2).

b") La Plegaria Eucarística

Plegarias eucarísticas no aprobadas. «Repetidas veces la Santa Sede ha insistido: "Úsense únicamente las Plegarias Eucarísticas incluidas en el Misal Romano o legítimamente admitidas por la Sede Apostólica. Es un gravísimo abuso modificar las Plegarias Eucarísticas aprobadas por la Iglesia o adoptar otras compuestas privadamente".

«Recuérdese la "lex orandi, lex credendi". Nadie puede disponer a su antojo de lo que pertenece al Pueblo de Dios; sería caer de nuevo en un "clericalismo" arcaico, el imponer a una asamblea contestar con un Amén a composiciones de sacerdotes o laicos, pese a su fama de santidad, capacidad teológica o intuición pastoral de que gocen» (*Directorio,* 82).

Uso sistemático de la Plegaria II: «Utilizar en forma corriente y sistemática la Plegaria II, sería privar a la Comunidad de una proclamación más clara del misterio eucarístico. En efecto, esta Plegaria es un resumen muy sintético de la teología y celebración del misterio eucarístico, y, como toda síntesis, no puede resaltar suficientemente todo el contenido de las verdades que incluye» (*Directorio,* 84).

Recitar oraciones o ejecutar cantos. «Durante la Plegaria Eucarística no se deben recitar oraciones o ejecutar cantos. Al proclamar la Plegaria Eucarística, el sacerdote pronuncia claramente el texto, de manera que facilite a los fieles la comprensión y favorezca la formación de una verdadera Asamblea, compenetrada toda ella en la celebración del memorial del Señor"» (*Inestimabile donum,* 6; *Directorio,* 84).

Tocar el órgano. «La música de órgano y de otros instrumentos durante la Plegaria Eucarística es un abuso que se vuelve a introducir y que parecía ya superado. El sentimentalismo debe desaparecer frente a la importancia de la Plegaria Eucarística escuchada en silencio. Lo que sí se recomienda es que el sacerdote cante el Prefacio, anámnesis,

consagración y epíclesis, según las melodías aprobadas por la autoridad competente» (*Directorio,* 85).

Partir el pan durante la consagración. «Es un error y un falso mimetismo romper el pan al pronunciar el relato de la Institución: "Tomó el pan, lo partió". La Iglesia no rompe el pan en ese momento de la Misa, porque todavía es pan común y corriente.

«En la Misa, la Iglesia desde los tiempos apostólicos fracciona el Cuerpo del Señor, según la enseñanza de san Pablo: Cristo es el único pan partido; "los que comemos de un mismo Pan formamos un solo cuerpo" (1 Cor. 10, 17). Además, según la tradición bíblica, Cristo partió el Pan en vistas a la distribución. Por eso, la Iglesia, al repartir la Cena del Señor, ha localizado esta fracción del pan, no en el momento de la Consagración, sino en la Comunión» (*Directorio,* 89).

Mostrar simultáneamente las dos especies. «Téngase presente que el sacerdote debe elevar la hostia para que el pueblo la vea; sólo con la consagración del vino el sacramento queda completo en su signo. Debe haber genuflexión después de mostrar cada especie» (*Directorio,* 86-3).

Distorsionar las intercesiones. «No se deben confundir las "Preces de intercesión" que forman parte de la "memoria", con la Oración Universal. Las intercesiones ponen de manifiesto que la Iglesia celebra el memorial del Señor en comunión con todos sus miembros, vivos y difuntos, que han sido llamados a participar en la salvación adquirida por el Cuerpo y Sangre de Cristo. No se trata de exposición de necesidades de la comunidad, sino de una evocación de la universalidad de la Iglesia extendida por todo el orbe» (*Directorio,* 89). De todos modos, no se puede olvidar que la oblación se hace «en favor de sus miembros (de la Iglesia) vivos y difuntos» (OGMR, 55, g.), y de los no creyentes (cfr. *Plegaria Eucarística* III).

Proclamar la doxología con el sacerdote. «Reconociendo en Cristo el único Sacerdote y mediador, es muy importante y oportuno que se destaque especialmente este momento litúrgico que concluye la gran Oración Eucarística (...). En muchas partes, toda la Asamblea acompaña abusivamente al sacerdote pronunciando la Doxología en voz alta. Esto viene del hecho de que en la concelebración, los sacerdotes

concelebrantes la pronuncian todos juntos en voz alta (...). Esta Doxología corresponde por entero, y sólo al sacerdote» (*Directorio,* 90).

Intercalar elementos de un Plegaria en otra. «Cada anáfora forma un conjunto bien unificado, con características particulares y estilo definido. Sería un error intercalar partes de otra anáfora dentro de la que se ha escogido. Resultaría una mezcla híbrida que desfigura y rompe la unidad de la Plegaria Eucaristía» (*Directorio,* 91).

La epíclesis preconsecratoria en la concelebración. «Durante la Epíclesis (preconsecratoria) los concelebrantes deben mantener el gesto consagratorio (las manos extendidas con la palma hacia abajo), hasta el final de la Epíclesis, y no sólo hasta que el celebrante principal las junta para trazar la Cruz sobre el Pan y el Vino» (*Directorio,* 131).

Por otra parte, «durante las palabras de la Consagración, todos los concelebrantes extienden una sola mano hacia el Pan y el Cáliz. Se inclinan profundamente durante la genuflexión del celebrante principal» (*Directorio,* 132).

c") Ritos de comunión

Padre Nuestro en la concelebración. «Durante el Padre Nuestro, todos los concelebrantes extienden las manos como el celebrante principal» (*Directorio,* 136). En cambio, «no está previsto o señalado ningún gesto que deba realizar la Asamblea para acompañar la recitación del Padre Nuestro» (*Directorio,* 96).

Rito de la paz. «El gesto puede ser: apretón de manos, inclinación de cabeza, abrazo. No es un gesto de felicitación (ni siquiera en las ordenaciones), sino de comunión. Se puede decir al darla: "La paz contigo" (*Directorio,* 99-2).

«Sería preferible no cantar nada durante el rito de la paz. Pero si hay algún canto, éste no debe reemplazar al "Cordero de Dios" que acompaña el rito de la "Fracción del Pan" y de la "Inmixtión" y que tiene un simbolismo muy rico de "unidad de toda la Iglesia en un mismo Pan compartido y en un mismo Cáliz"».

«Tampoco se debe prolongar el canto de la paz y el saludo, con el peligro de romper el equilibrio de los gestos. De

hecho, el "Cordero de Dios" es un canto sacrificial que da sentido al gesto de Jesús, que partió el pan diciendo: "Tomad y comed... bebed todos de él"» (*Directorio,* 100, 1-2).

«Además, el que preside debe esperar a que hayan terminado todos de darse la paz, para iniciar el rito de la "Fracción" e "Inmixtión"» (*Directorio,* 100-3).

Tomar directamente la comunión. «La comunión se entrega: "es un don del Señor que se ofrece a los fieles por medio del ministro autorizado para ello. No se admite que los fieles tomen por sí mismos el pan consagrado y el cáliz sagrado; y mucho menos, que se lo hagan pasar de uno a otro" (*Inestimabile donum,* 9). El "autoservicio" es un abuso y una forma de clericalismo, ya que se obliga a todos a comulgar en la mano; la Iglesia respeta la sensibilidad de cada uno. Además, imita el gesto del Señor: "se lo dio, diciendo, tomad..." (*Directorio,* 108).

Reemplazar al ministro de la comunión. «La *Inestimabile domum* (n. 10) insiste en que el ministro extraordinario sólo puede distribuir la comunión: cuando falta el sacerdote, el diácono o el acólito; cuando el sacerdote está impedido por enfermedad o edad avanzada o cuando el número de los fieles que se acercan a comulgar es tan grande que la celebración misma de la Misa se prolongaría demasiado» *(Directorio,* 109).

d") *Rito conclusivo*

Podemos ir en paz. Esta expresión es incorrecta, puesto que el imperativo plural en primera persona es: "Vayamos en paz". Pero no son razones gramaticales las que impiden usar esa frase, sino argumentos teológicos: «La fórmula "Podéis ir en paz" es una "misión" (*Directorio,* 117). Es el lazo por el que el ministro remite a los participantes en la Eucaristía a realizar en su vida cotidiana lo que han celebrado en los sagrados ritos.

Despedida de los concelebrantes. «Antes de retirarse del altar, le hacen la debida reverencia. El celebrante principal lo venera también besándolo como de costumbre» (OGMR, 208).

11. La concelebración eucarística

A) Naturaleza

La concelebración —que etimológicamente significa *obrar en unión de o junto con otros*— puede tomarse en sentio amplio, restringido y estricto.

En el *primer caso* se aplica al *culto* cristiano, cuya naturaleza, esencialmente comunitaria, exige que sea realizado por todos los cristianos. Entendida así, la concelebración hunde sus raíces en el sacerdocio común y es predicable de todos los bautizados que participan en una acción litúrgica eclesial, vg., el rezo del Oficio Divino.

En sentido más *restringido* se refiere a la concelebración *sacerdotal*, es decir, la que únicamente pueden realizar quienes han recibido el sacramento del Orden, sea en plenitud sea en grado subordinado; vg. una consagración episcopal o la celebración sacramental penitencial del rito B.

En sentido *estricto* se aplica a la celebración *eucarística* episcopal, presbiteral o mixta. Hasta 1956, los estudiosos distinguían entre celebración sacramental o ceremonial, hablada o silenciosa, explícita o implícita, según la nomenclatura de los diversos autores. Esta distinción tenía carácter funcional, pues pretendía explicar los testimonios de los cuatro o cinco primeros siglos relativos a la concelebración eucarística. Desde 1957 la Iglesia entiende como tal la que es *sacramental*, es decir, aquella en la que todos los concelebrantes pronuncian conjuntamente, al menos, las palabras consecratorias sobre el pan y el vino[74].

B) Evolución histórica

a) Hasta el siglo VI

Todos los autores admiten la práctica de la concelebración, tanto en Oriente como en Occidente, desde el siglo V ó VI. En cuanto a los siglos precedentes no hay unanimidad, pues mientras la mayoría se pronuncia en sentido afirmativo, algunos no sólo niegan su existencia sino que la consideran contraria al sentido comunitario y jerárquico de la Eucaristía[75].

Los autores favorables a la concelebración durante los primeros siglos aducen, sobre todo, estos tres argumentos: era un modo de expresar la comunión en la misma fe y en la misma autoridad; servía para testimoniar el honor que se dispensaba a un obispo o sacerdote, peregrino o extranjero; y era un signo por el que la comunidad cristiana conocía si un obispo o un presbítero estaban excomulgados, pues a éstos se les excluía de la concelebración.

Sin embargo, estos autores coinciden en afirmar que la concelebración de los primeros siglos era un acto extraordinario, solemne y público, para el cual se exigía habitualmente la presencia del obispo o de su delegado; de suerte que una concelebración *diaria* con sólo sacerdoes, como se ha practicado en Oriente durante siglos y se practica ahora en la Iglesia Latina, no pertenece a la tradición primitiva; más aún, puede considerarse como una paradoja litúrgica. Afirman, también, que el ritual primitivo difiere del descrito en el *Ordo Romanus III* y el de San Amando *(Ordo R. IV)* y, más todavía, del de los Pontificales Romanos.

b) Desde el siglo VI hasta la Alta Edad Media

La duda sobre la existencia de la concelebración se refiere exclusivamente a los cinco primeros siglos, pues el testimonio del *Ordo Romanus III* (siglo VII-VIII), que recoge la liturgia del tiempo de San Gregorio, no puede ser más explícito. En efecto, este *Ordo* dice que cuando el Papa se acerca al altar, los cardenales presbíteros se colocan a su derecha y a su izquierda y pronuncian todo el Canon juntamente con él, aunque procurando que se oiga bien la voz del Pontífice.

Así se concelebraba en Roma en las cuatro grandes festividades del año: Navidad, Pascua, Pentecostés y San Pedro[76]. Duchesne piensa que la concelebración se practicaba en todas las misas *estacionales,* y que sólo después del siglo IV se fija en cuatro u ocho solemnidades mayores[77]. Este autor y Dom Botte creen que el *Ordo Romanus III* no es el primer testimonio explícito de la concelebración de la Liturgia Romana sino un testimonio que atestigua su evolución.

Durante la Edad Media, algunas catedrales practicaron

la concelebración el día de Jueves Santo; incluso algunas iglesias galas, como las de París, Orleáns, Chartres, etc., continuaron haciéndolo hasta el siglo XVII y la de Lyón hasta nuestros días.

c) Desaparición

Santo Tomás conoció, admitió y justificó la concelebración [78]. Sin embargo, los escolásticos posteriores la impugnaron por razones teológicas, llegando incluso a negar que hubiera existido durante algún tiempo en la Iglesia. Cayetano, por ejemplo, decía que, caso de no sustituirla completamente, los sacerdotes no debían pronunciar las palabras consecratorias para no hacer inútil la consagración del obispo [79].

Esta actitud contribuyó a la desaparición progresiva de la concelebración en la Iglesia Latina, la cual terminó por reservarla a las misas de consagración episcopal y ordenación presbiteral. La primera apareció en el siglo XII y la segunda en el siglo XIII; pero ninguna de las dos contiene el ritual puro y auténtico de los orígenes [80].

d) El Concilio Vaticano II

La Comisión Preparatoria del Concilio, que conocía la historia de la concelebración en Occidente y la praxis ininterrumpida de la misma en Oriente, propugnaba que el Concilio extendiera la concelebración a otras circunstancias que no fueran las misas de consagración y ordenación, argumentando que así se mostraba más claramente la unidad del sacerdocio y de la Iglesia, se favorecía la piedad de los sacerdotes y se evitaban ciertas dificultades prácticas [81].

De hecho, el esquema sobre liturgia que se entregó a los Padres Conciliares, hablaba de ampliar el número de casos (n. 44) y el número de concelebrantes (n. 45) y de variar el rito (n. 46) [82].

Durante la discusión del esquema, los Padres sinodales repitieron y completaron los argumentos teológico-pastorales de la Comisión Preparatoria. Las principales razones *teológicas* que esgrimieron fueron éstas: la concelebración expresa mejor: a) que la Eucaristía es centro y símbolo de la

unidad de la Iglesia y del sacerdocio; b) la índole comunitaria del Sacrificio Eucarístico; c) el carácter colegial y ministerial del sacerdocio; d) la íntima naturaleza del sacramento del Orden y los vínculos fraternales de los sacerdotes entre sí y filiales respecto a su Obispo; e) el misterio de la unidad cristiana y f) la unión entre el clero y los fieles en torno a un mismo altar y celebrando un solo sacrificio[83].

Los Padres añadieron otras razones de orden *litúrgico-pastoral*. Según ellos, la concelebración a) contribuiría a la dignificación de la celebración eucarística; b) haría particularmente vivo a los sacerdotes el recuerdo de su ordenación; y c) sería un estímulo para la misma piedad sacerdotal, un ejemplo de especial valor para los fieles y un poderoso vínculo de unión entre la Iglesia Oriental y Occidental[84].

Las intervenciones de los Padres reflejan el ambiente litúrgico preconciliar, que giraba en torno a lo que se ha llamado escuela alemana y escuela francesa. La primera, representada por la corriente del Instituto Litúrgico de Tréveris, era de tendencia restrictiva; la segunda, polarizada en torno al Centro de Pastoral Litúrgica de París, abogada por una concelebrción frecuente.

El texto definitivo salió mejorado en lo relativo a la naturaleza y extensión de la concelebración, pues incorporó equilibradamente los deseos de la mayoría y los temores de la minoría. Así lo demuestra la lectura del n. 57 de la Constitución *Sacrosansctum Concilium*.

Los principios que ahí se establecen son los siguientes: a) la concelebración, fuera de los casos que establece el nuevo Pontifical, no será nunca obligatoria; b) excepto en los casos de derecho común, tendrá que realizarse con licencia del ordinario; y c) cada sacerdote tiene la libertad de concelebrar o celebrar individualmente con tal de que lo haga en otro momento de la concelebración, si celebra en la misma iglesia, y que no sea Jueves Santo, pues en este día se prohíben las misas sin pueblo. El Concilio especificó también los casos concretos en que está permitida la concelebración así como la autoridad episcopal o religiosa que puede permitirla.

Comparando el texto conciliar con la tradición se advierte que el Concilio no se apoyó en razones históricas sino teo-

lógicas y pastorales, pues la concelebración cotidiana de los Orientales con solos presbíteros, o cualquiera otra forma de concelebración privada que, de alguna manera, sea un sustitutivo de las llamadas «Misas privadas», no encuentra ningún apoyo en la primitiva tradición litúrgica eclesial.

e) El período posconciliar

Después del Concilio Vaticano II la Santa Sede ha publicado diversos documentos relativos a la concelebración, entre los cuales tienen especial importancia los siguientes: el *Ritus servandus in concelebratione missae* (1965), la Instrucción *Eucharisticum mysterium* (1967), la *Instrucción General del Misal Romano* (1969), y la *Declaración sobre la concelebración* (1972). Estos documentos justifican, teológica y pastoralmente, la concelebración, regulan su disciplina y, en algún caso, determinan el rito que debe observarse.

Desde el punto de vista teológico-pastoral subrayan que la concelebración manifiesta: a) la unidad del sacerdocio, del sacrificio, de la Iglesia y del presbiterio diocesano; b) la comunión entre el obispo y su presbiterio; y c) la importancia que tiene en la vida del obispo y del presbítero, y en la celebración eucarística de las comunidades religiosas.

Los aspectos disciplinares más importantes están contenidos en la OGMR y en la Declaración de 1972. En la OGMR se indican los casos en que está permitida (n. 153), la importancia de la concelebración del obispo con sus sacerdotes (n. 157), los casos en los que se puede concelebrar varias veces en el mismo día (n. 158), ciertas normas rituales que deben tenerse en cuenta (156, 159, 160) y la autoridad competente (n. 155). Por su parte, la *Declaración* contempla la posibilidad de concelebrar cuando ya se ha celebrado (n. 2 y 3) y ratifica la libertad que goza cada sacerdote para celebrar individualmente (n. 3-c).

«La Misa concelebrada se ordena, en cualquiera de sus formas, según las normas de la Misa celebrada individualmente» (OGMR, 159) y lo prescrito en la OGMR (166-208).

El nuevo código dedica los cc. 902 y 905, 1 a esta cuestión. En el primer caso no pone más límites que la utilidad

pastoral —que requiere o exige la celebración individual—, en el segundo ratifica el derecho vigente sobre los casos en que se puede celebrar varias veces en el mismo día.

C) Teología y pastoral de la concelebración

La concelebración eucarística presupone unas realidades teológicas muy profundas, de las cuales depende que sea entendida convenientemente o de modo erróneo. Dichas realidades son las siguientes: 1) toda Misa, con o sin pueblo, celebrada o concelebrada, es un acto de Cristo Sacerdote y de su Esposa la Iglesia y, por ello, también una realidad esencialmente universal y comunitaria; 2) entre la Misa y el sacrificio redentor de la Cruz existe *identidad* no sólo específica sino *numérica*, lo que supone que no hay muchos sacrificios sino muchas presencias del mismo sacrificio; 3) tanto el obispo como el presbítero participan sacramentalmente del sacerdocio ministerial de Jesucristo, en plenitud o en grado subordinado. Como ese sacerdocio es único, existe entre ambos una unidad sacramental; 4) «la misma unidad de consagración y misión de todos los presbíteros requiere su comunión jerárquica con el orden de los obispos, que de vez en cuando ponen de manifiesto en la concelebración litúrgica» (PO, 7).

La concelebración no se sitúa en el orden del *ser* sino del *signo* de esas realidades; por lo cual, no las *crea* sino que las *manifiesta*. ¿Cómo se verifica esa manifestación significante?

Parece claro que una concelebración en la que participa el pueblo, manifiesta la unidad del sacerdocio, del sacrificio y del Pueblo de Dios, puesto que a nivel de signo deja percibir que si todos los sacerdotes concelebrantes realizan un único sacrificio es porque existe un solo sacrificio y un único sacerdocio; y si la comunidad cristiana se congrega en torno a ese sacrificio, que es el de Cristo Cabeza, es porque esa comunidad está unida entre sí y con la Cabeza. Estas realidades aparecen particularmente claras en el caso de los excomulgados o de los catecúmenos, quienes por ser miembros separados de la Iglesia o miembros meramente potenciales no pueden participar en la concelebración, sea a nivel sacerdotal o de simple fiel.

Cuando la concelebración está presidida por el obispo de la iglesia local, sea que tenga lugar en la iglesia madre —la catedral— o en cualquiera de las legítimas comunidades cristianas eucarísticas, manifiesta la unidad de los sacerdotes entre sí, la comunión jerárquica con su obispo y la capitalidad de éste respecto a la iglesia local, puesto que la Eucaristía es el centro no sólo de la Iglesia universal sino de la iglesia local. Queda también patente la comunión del sacerdocio ministerial y del sacerdocio común, así como la dimensión de servicio del primero con relación al segundo.

En el caso en que la concelebración tenga lugar sin la presencia del pueblo y la participación del obispo propio, queda muy subrayada la unidad de sacerdocio y de sacrificio así como las exigencias de unidad y fraternidad sacerdotales.

La concelebración puede ayudar a los sacerdotes en el campo ascético y pastoral. A través de ella, en efecto, deben actualizar la conciencia de su participación en el único sacerdocio de Cristo, de su corresponsabilidd en una misma y única misión y, en consecuencia, ahondar en el compromiso que tienen contraído por su sacerdocio de vivir y fomentar la unidd, la ayuda fraterna en todos los aspectos y la mutua colaboración, no obstante la separación física, el propio encargo apostólico y la legítima libertad en los planteamientos pastorales.

Si concelebran el obispo y cierto número de presbíteros, el obispo puede sentir especialmente iluminada su paternidad y profundizar en lo que implica tener a los presbíteros como necesarios y próvidos colaboradores. Por su parte, los sacerdotes pueden comprender mejor su obligación de querer al obispo como a Padre, y obedecerle y secundarle como a Pastor supremo de una porción concreta del Pueblo de Dios. De ese modo saldrá reformada tanto la visión universalista de su sacerdocio como la naturaleza e implicaciones de la comunión jerárquica.

Por lo que respecta a los fieles, la concelebración se convierte en una epifanía de la estructura jerárquica de la Iglesia, puesto que cada miembro aparece según el lugar que ocupa en la Iglesia: el Obispo, como Jefe y supremo Pastor de la Iglesia local; los presbíteros, como sus colabordores; los

mimistros, en sus funciones propias; y el Pueblo de Dios en su íntima comunión y acción.

De otro lado, la concelebración es un estímulo para la unión y colaboración tanto de los fieles entre sí como con el obispo y su presbiterio, aunque desde su condición laical y fidelidad a la propia vocación o carisma.

V. LA EUCARISTÍA VENERADA

La celebración eucarística es fuente, cima y centro de toda la actividad eclesial y de la entera vida cristiana, tanto individual como comunitaria; puesto que es la actualización sacramental del misterio pascual.

Ahora bien, la celebración eucarística no agota todas las virtualidades de la Eucaristía, puesto que ésta es inseparablemente «sacrmento-sacrificio, sacramento-comunión, sacramento-pesencia» (RH, 20).

San Agustín captó ya este sentido totalizante y lo expresó en una fórmula llena de expresividad y vigor teológico: «(La Eucaristía) no debe dejar de ser adorada por el hecho de haber sido instituida para ser comida»[85]. Esta fórmula, sin embargo, no es original en su contenido, puesto que el obispo de Hipona expresaba la fe de la Iglesia desde sus mismos orígenes. Más tarde, su contenido sería repetido sin cesar por los teólogos y demás tratadistas de la Eucarisatía, vivido por el pueblo cristiano, sancionado solemnemente por el Concilio Tridentino (Ses. XIII), enseñado ininterrumpidamente por el Magisterio de la Iglesia y creído por pastores y fieles.

Esta verdad ha encontrado una acogida muy favorable en el Concilio Vaticano II (cfr. vg. PO, 5), y en los documentos posconciliares relativos a la reforma litúrgica de la Eucaristía. Baste citar, a título de ejemplo, unas palabras de la instrucción *Eucharisticum Mysterium* (n. 59), recogidas posteriormente en las «Observaciones generales previas» del *Ritual de la Sagrda Comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la Misa* (n. 3): «Nadie debe dudar que los cristianos tributan a este santísimo sacramento, al venerarlo, el culto de latría, que se debe a Dios verdadero, según la costumbre siempre aceptada en la Iglesia católica».

Juan Pablo II no ha dudado en afirmar que «la animación y el rebustecimiento del culto eucarístico son una prueba de esa auténtica renovación que el Concilio se ha propuesto y de la que es el punto central» (Carta a los obispos de la Iglesia —24.II.1980— n. 3 in fine), y que «no es lícito ni en el pensamiento, ni en la vida, ni en la acción quitar a este Sacramento su dimensión plena, y su significado esencial» (RH, 20).

El Ritual antes citado ratifica estos postulados, al afirmar que «se recomienda con empeño la devoción privada y pública a la Santísima Eucaristía, aun fuera de la Misa, de acuerdo con las normas establecidas por la Iglesia», ya que «la piedad que impulsa a los fieles a adorar a la santa Eucaristía los lleva a participar más plenamente en el misterio pascual» (n. 79).

Entre las diversas formas de veneración a la Eucaristía fuera de la celebración podemos destacar las siguientes: la reserva, la exposición, las procesiones y los congresos eucarísticos.

1. La reserva eucarística

A) El hecho

Durante los siglos I-IV la Sagrada Eucaristía se reservaba en las casas particulares[86], para posibilitar o facilitar, especialmente en los períodos más violentos de las persecuciones, la comunión diaria y por viático.

Esta "reserva domiciliaria", atestiguada por Tertuliano[87] y San Agustín[88], entre otros, obedece a varias concausas, si bien la causa principal radica en el hecho de que no se celebraba *todos* los días la Sagrada Eucaristía.

Los Pastores exhortaban vehementemente a los fieles a conservar con gran cuidado las Sagradas Especies[89]; los fieles, por su parte, eran conscientes de que pecaban si, por ejemplo, dejaban caer algunas partículas por negligencia[90].

Junto a la "reserva domiciliaria" coexistió, desde muy antiguo, la reserva en lugares específicos de culto[91]. San Benito, por ejemplo, antes de morir mandó que le llevaran a su

oratorio para recibir el Viático. Sin embargo, sólo a partir del siglo noveno se generaliza la reserva de la Eucaristía en las iglesias, pasando a ser excepción reservarla en las casas. Un caso de estas excepciones tenía lugar con las vírgenes recién consagradas, a las que se permitía guardar la Eucaristía de la Misa de su Bendición, para que las autoconsumieran en los días siguientes.

En cuanto al lugar concreto no hubo una praxis uniforme. En Roma y en Milán se guardaban al principio en las *sacristías (sacrarium);* en Francia y Alemania se depositaban *encima del altar;* en Italia y otros lugares, en *sagrarios murales.* En Renania se colocaban las Sagradas Especies en *palomas* suspendidas delante del altar.

Al profundizarse en la presencia real y en el respeto a la Eucarisatía, se evoluciona hacia *tabernáculos inamovibles,* fijados encima del altar, convirtiéndose en praxis normal durante el siglo XVI. En esta evolución influyó mucho el IV Concilio de Letrán, que, al prescribir guardar la Eucaristía bajo llave, provocó en Francia la generalización de los tabernáculos móviles.

Durante los siglos XVI-XX se impone, poco a poco, la práctica de colocar el tabernáculo sobre el altar mayor de la iglesia; haciéndose obligatorio a finales del siglo XIX. El Código de Derecho Canónico de 1917 estableció la norma de que «se custodie en el lugar más importante y noble de la iglesia, y por tanto, como regla general, en el altar mayor» (c. 1268). De acuerdo con el *Coeremoniale Episcoporum,* prescribía también que en las iglesias catedrales existiera un sagrario fuera del altar mayor (c. 1268, 3), y en las iglesias colegiatas o conventuales, donde las funciones se celebran en el altar mayor, la Eucaristía debía reservarse en otro altar *(Ibidem).* En los santuarios que contienen reliquias en el altar mayor, la Eucaristía se reservaría en otro altar (c. 1265).

La doctrina de la instrucción *Eucharisticum Mysterium* (nn. 52-57) y de la OGMR (n. 277) está recogida en las «Observaciones generales previas» del *Ritual de la Comunión y del culto eucarístico fuera de la Misa,* donde se determina lo siguiente:

a) «El lugar en que se guarda la Santísima Eucaristía sea

verdaderamente destacado» y «apto para la adoración y oración privada» (n. 9, 1).

b) «La Sagrada Eucaristía se reservará en un sagrario sólido, no transparente e inviolable. De ordinario, en cada iglesia haya un solo sagrario, colocado sobre un altar, o, a juicio del Ordinario del lugar, fuera de un altar, pero en alguna parte de la iglesia que sea noble y esté debidamente adornada» (10, 1).

c) «La llave del sagrario (...) debe estar guardada diligentísimamente por el sacerdote» (10, 2).

d) «La presencia real se indique por el conopeo, o por otro medio determinado por la autoridad competente y arda una lámpara de cera o aceite» (n. 11).

El Código de Derecho Canónico vigente repite sustancialmente estas disposiciones y parte de las anteriores. Concretamente, prescribe lo siguiente:

a) «Habitualmente, la Santísima Eucaristía estará reservada en un solo sagrario de la iglesia u oratorio» (c. 938, 1).

b) «El sagrario en el que se reserva la Santísima Eucaristía ha de estar colocado en una parte noble de la iglesia u oratorio verdaderamente noble, destacada, convenientemente adornada, y apropiada para la oración» (c. 938, 2).

c) «El sagrario en el que se reserva habitualmente la Sagrada Eucaristía debe ser inamovible, hecho de materia sólida no transparente, y cerrado de manera que se evite al máximo el peligro de profanación (c. 938, 3).

d) «Por causa grave, se puede reservar la Santísima Eucaristía en otro lugar digno y más seguro, sobre todo durante la noche» (c. 938, 4).

e) «Quien cuida de la iglesia u oratorio ha de proveer a que se guarde con la mayor diligencia la llave del sagrario en el que está reservada la Santísima Eucaristía» (c. 838, 5).

f) «Ante el sagrario en el que está reservada la Santísima Eucaristía ha de lucir constantemente una lámpara especial, con la que se indique y honre la presencia de Cristo» (c. 940).

El Código determina también de modo tajante que «a nadie le está permitido conservar en su casa la Santísima Eucaristía o llevarla consigo en los viajes, a no ser que lo exija una necesidad pastoral y observando las prescripciones dadas por el Obispo diocesano» (c. 935). Pero permite que exis-

ta la reserva de la Santísima Eucaristía «en la casa de un instituto religioso o en otra casa piadosa» (c. 936). Sería una extrapolación anacrónica ver en estas disposiciones sobre la reserva Eucarística en «las casas particulares ordinarias» unas normas contrarias a las que atestiguan las fuentes más primitivas, pues las circunstancias actuales son *muy distintas* a las de los primeros momentos, salvo situaciones extraordinarias de alguna nación o de alguna persona, en cuyos supuestos no sería difícil armonizar las disposiciones legales con esos hechos anormales.

B) Fines de la reserva

La Sagrada Congregación de Sacramentos describía en 1949[92] los fines de la reserva Eucarística con estas claras palabras: «El fin primario y principal de la conservación de las Sagradas Especies en la iglesia fuera de la Misa es la administración del Viático; los fines secundarios son la distribución de la Comunión (...) y la adoración de Nuestro Señor Jesucristo, oculto bajo las especies».

La encíclica *Mediator Dei*, por su parte, había recordado, en 1947, que «la conservación de las Sagradas Especies para los enfermos y para cuantos estuvieran en peligro de muerte, trajo consigo la laudable costumbre de adorar este celestial alimento reservado en los templos» (n. 163).

Esta doctrina está recogida substancialmente en las «Observaciones previas» del *Ritual de la Sagrada Comunión y del Culto Eucarístico fuera de la Misa* (n. 5) y en el Código vigente (c. 938, 2; 939).

2. La exposición eucarística

A) Historia

A partir del siglo XI, junto a la presencia *dinámica* de Jesucristo en las Sagradas Especies, comienza a insistirse en el *realismo sacramental*. Las causas fueron muchas y complejas, pero parece que una de las más determinantes fue la controversia berengariana, que, al no comprender bien la noción agustiniana de sacramento, entendió la presencia de

Cristo en la Eucaristía como algo meramente simbólico. Como reacción, los teólogos se introducen en un camino fundamentalmente *realista*, haciendo pasar a segundo plano en sus exposiciones el aspecto sacrificial de la Eucaristía.

Dado que la teología siempre condiciona la pastoral, este modo de ver las cosas produjo en los fieles el afianzamiento de la fe en la presencia real y verdadera de Jesucristo en la Eucaristía. Un modo concreto de expresar esa fe consistió en el deseo de ver la Hostia para adorarla. Esta actitud, aunque trajo consigo algunas exageraciones y desviaciones, es legítima, objetivamente considerada, y, en cualquier caso, está en la base de las exposiciones y procesiones eucarísticas.

El primer testimonio de la exposición es del siglo XIV (a. 1394) y se refiere a Santa Dorotea que, según su biógrafo, acudía todas las mañanas a ver la Sagrada Hostia expuesta en un ostensorio.

Con ocasión de la reforma protestante, que volvía a repetir, aunque de otro modo, las posiciones de Berengario (excepto Lutero, que siempre admitió la presencia real, aunque no la transustanciación), la catequesis postridentina insistió en las definiciones de Trento, contribuyendo, de modo indirecto, al afianzamiento de la exposición, dado que los pastores veían en ella un modo sencillo y eficaz de inculcar en los fieles la confesión de fe en la presencia real y permanente de Cristo; y los fieles, un modo concreto de expresar esa fe eucarística. En este contexto es fácil entender que se multiplicasen las profesiones de fe en la presencia permanente de Jesucristo en las Sagradas Especies.

Surge así en Milán, en pleno siglo XVI, la llamada *Exposición de las Cuarenta horas*. De ella brotarán, con toda naturalidad, la *Adoración perpetua* y la *Adoración reparadora*.

Sin embargo, es durante el siglo XVII cuando las exposiciones se multiplican tanto, que ha sido llamado «el siglo de la exposición frecuente». De este momento arranca también la costumbre de exponer el Santísimo al atardecer y, sobre todo, el jueves.

Pío XII, en la *Mediator Dei* (n. 169), alabó y recomendó la exposición frecuente. Las «Orientaciones» del Ritual actual afirman que la exposición «lleva a reconocer en ella la

maravillosa presencia de Cristo y les invita (a los fieles) a la unión de corazón con Él, que culmina en la Comunión Sacramental» (n. 82).

B) Clases

La exposición puede ser solemne o simple, breve o prolongada; ésta, a su vez, puede durar uno o varios días o ser perpetua.

La exposición *solemne* (*pública* la llamaba el CIC de 1917) es la que se tiene en la custodia; *simple* (*privada*, según la antigua clasificación), la que se hace con el copón; *breve*, si el tiempo de adoración es corto; *prolongada*, si dura un tiempo más o menos largo, aunque no sea continuo (vg. la que se realiza durante las vigilias de la Adoración Nocturna o la de las Cuarenta horas); *perpetua*, si se tiene todos los días durante bastantes horas.

En las iglesias u oratorios en los que está permitido reservar la Eucaristía, es decir: «en la Iglesia catedral, en todas las Iglesias parroquiales y en la Iglesia u Oratorio anejo a la casa de un instituto religioso o sociedad de vida apostólica, en la capilla del Obispo y, con licencia del Ordinario del lugar, en otras iglesias, oratorios y capillas» (c. 934), «se puede hacer la exposición tanto con el copón como con la custodia» (c. 941) . No se requiere ninguna causa especial, con tal de que se observen las normas prescritas en el Ritual.

Es aconsejable que en esas mismas iglesias y oratorios se tenga todos los años una exposición solemne que dure un tiempo adecuado, aunque no sea continuo, para que la comunidad cristiana pueda tener ocasión de meditar con mayor profundidad sobre el misterio eucarístico y adorarlo con más detención, con tal de que se asegure una concurrencia de fieles proporcionada a su solemnidad (c. 942). Esta exposición no pretende sustituir al piadoso ejercicio de las *Cuarenta horas*, sino dar una nueva posibilidad para aquellas comunidades que no pueden celebrarlas.

Está prohibido cualquier tipo de exposición en la misma iglesia u oratorio donde se celebra la Santa Misa. En los casos en que se tiene expuesto el Santísimo durante un tiempo prolongado, debe hacerse la reserva antes de comenzar

la celebración eucarística; cuando la exposición es perpetua, bastará, por ejemplo, correr una cortinilla antes del comienzo de cada una de las misas y descorrerla una vez concluida la celebración.

C) Ministro

El ministro de la exposición puede ser ordinario o extraordinario. Es ministro ordinario de la exposición y de la bendición el sacerdote y el diácono. Es ministro extraordinario para la exposición y reserva, pero *no para la bendición,* el acólito, el ministro extraordinario de la sagrada comunión u otro encargado por el Ordinario del lugar. En el caso de los ministros extraordinarios, hay que atenerse a las prescripciones dadas por el Obispo diocesano (c. 943).

D) Estructura

Según el Ritual, las exposiciones *breves* se organizan de un modo muy semejante al de una celebración de la Palabra, si bien en este caso debe ser de carácter eucarístico. Por este motivo, «antes de la bendición con el Santísimo Sacramento, se debe dedicar un tiempo conveniente a la lectura de la Palabra de Dios, a los cánticos, a las preces y a la oración en silencio prolongada durante algún tiempo» (n. 89).

Si se lleva a cabo una pastoral adaptada a las circunstancias de cada comunidad cristiana concreta, la exposición así realizada puede ser un eficaz instrumento de pastoral litúrgica, una gran catequesis sobre los diversos aspectos del Misterio Eucarístico y un medio excelente para que los fieles ahonden en su piedad hacia Jesús Sacramentado y terminen participando, más y mejor, en la celebración de la Misa y en la comunión sacramental.

3. Las procesiones eucarísticas

A) Las procesiones en general

La procesión es un rito religioso cuya extensión y significado es universal.

Su forma expresiva es una fila larga que avanza solemne y lentamente cantando y rezando; o un cortejo con características ceremoniales para honrar a un personaje o a una realidad sagrada.

Su simbolismo es múltiple. Expresa, en primer lugar, la realidad de la historia humana. Cuando se desarrolla fuera de un lugar sagrado, sirve para que los hombres se vean insertos en los lugares donde habitualmente trabajan y viven. Para los cristianos es un recuerdo de su carácter de peregrinos hacia la Patria definitiva.

En el Antiguo Testamento las procesiones formaban parte de la liturgia del Templo y su voz resuena en el contenido de varios salmos, además de los *graduales* (119-134). Tuvieron especial relieve las del Éxodo; la del retorno del exilio —segundo éxodo—; la de la conquista de Jericó, donde el Arca de la Alianza, portada por los sacerdotes, precedía al pueblo (Gn. 6, 1-16); el traslado del Arca a Jerusalén (2 Sam. 6, 12-19); la de Nehemías, para dedicar los muros reedificados (Ne. 12, 27-43) y la de Judit (Judit 15, 12-16).

En el Nuevo Testamento sólo se menciona la solemne entrada de Jesucristo en Jerusalén, que culmina en el Templo.

En la vida de la Iglesia no aparecen, como es lógico, antes de la paz constantiniana. Al principio se tenían en ocasiones muy excepcionales y eran muy sobrias. Después proliferaron, aunque perdieron en calidad.

Estas procesiones son de diversa índole: las que conmemoran misterios de Cristo (vg. Presentación de Jesús en el Templo, la del domingo de Ramos, la del Cirio en la Vigilia Pascual); las ocasionales (vg. con motivo del traslado de las reliquias); los cortejos fúnebres o exequiales; las que se hacen por causas de orden público (vg. una peste, el hambre, la guerra); las penitenciales (vg. algunas de Semana Santa); las estacionales de Cuaresma; las rituales o ceremoniales (las de entrada, ofertorio y comunión en la misa, la de los óleos del Jueves Santo, la de los «presantificados»; el traslado del Santísimo al monumento después de la misa *In Coena Domini;* la del bautisterio al altar, en la última parte del Bautismo); y las devocionales o votivas, entre las que destacan las eucarísticas y las de la Virgen.

Los elementos de la procesión cristiana son éstos: 1) la

reunión de la comunidad local en un lugar determinado; 2) la marcha, con un determinado y preestablecido orden; 3) un lugar prefijado como punto de llegada; 4) la piedad intensa, que convierte a la procesión en un momento excepcionalmente fuerte de oración; 5) un misterio cristiano que se celebra; y, a veces, la celebración de la Eucaristía. Son, pues, una síntesis bíblico-cultual, con connotaciones antropológicas, teológicas y litúrgicas.

B) Las procesiones eucarísticas

Las procesiones eucarísticas se desarrollaron en el clima del *Corpus Christi*, poco después de la institución de esta solemnidad por Urbano IV, en 1264. Sin embargo, algunas aparecieron con posterioridad e independencia de esta fiesta.

En primer lugar, las que tenían lugar en circunstancias gozosas para el pueblo. Para acrecentar la solemnidad, se tenía una procesión eucarística, asociada al deseo ardiente del pueblo de contemplar visualmente el Sacramento. En 1372, por ejemplo, el obispo de Brandeburgo concedió la facultad de llevar la Eucaristía en procesión en seis fiestas importantes del año litúrgico: Pascua, Pentecostés, Navidad, la Dedicación de la Iglesia, Todos los Santos y el Corpus Christi.

La coronación de los reyes y reinas, las victorias sobre los enemigos y algunos sucesos de menor importancia (vg. el éxito en la fundición de la campana mayor de una catedral), se conmemoraban con una procesión eucarística.

En Alemania e Inglaterra fueron frecuentes tales procesiones cuando una carestía, una peste, o alguna necesidad pública se cernía sobre el país. En algunos lugares se introdujo la costumbre de bendecir los campos con el Santísimo, que había sido llevado en procesión (ya en el siglo XIII). Fue muy frecuente que el sacerdote saliese, acompañado de su pueblo con el Santísimo en el copón, cuando amenazaba algún temporal, haciendo la señal de la cruz en las cuatro direcciones.

Por último, hay que recordar la costumbre introducida en el ceremonial de los viajes papales. Un caballo blanco servía como de custodia para llevar el Sacramento. Parece que fue introducida esta costumbre a finales del siglo XIV por

motivos decorativos (aunque algunos piensan que era para subvenir al Papa con el Viático, en caso de que fuera necesario). Benedicto XIII, en 1727 y 1729, fue el último Papa que usó este privilegio.

C) Congresos eucarísticos

El siglo XIX suele designarse como «siglo de la Eucaristía», debido a que durante él arraigó en el pueblo fiel y en las asociaciones un gran fervor eucarístico; y, sobre todo, a que durante ese siglo surgieron instituciones eucarísticas muy variadas, como la Adoración Nocturna (a. 1848), innumerables Congregaciones Religiosas polarizadas en torno al Misterio Eucarístico, y los Congresos eucarísticos, máximo exponente en solemnidad del culto a la Eucarisatía.

La fundación de los Congresos eucarísticos va unida a nombres tan ilustres como San Pedro Julián Eymard, los Monseñores Segur y Mermillod y la Srta. Tamisier. Esta última fue, sin embargo, la gran propagandista de los Congresos eucarísticos, logrando intensificar, no sólo en Francia, sino también en Bélgica y Holanda, el apostolado del culto a la Eucaristía. Apoyada por Mons. Segur, en 1874 consiguió organizar una magna peregrinación al santuario de los «Padres grises», cerca de Avignon en cuya capilla estaba expuesto el Santísimo desde hacía varios siglos. El esfuerzo de Tamisier y colaboradores no fue estéril, pues León XIII aprobó el proyecto de celebrar en Lille (a. 1881) un Congreso Eucarístico. Después vendrían tres más en Francia, dos en Bélgica y uno en Suiza. El octavo, celebrado en Jerusalén, rebasó los límites del viejo continente.

La institución fue consolidándose en calidad y universalidad. Así, en 1910 se celebró uno en América (Montreal); en 1928 otro en Australia (Sidney); y en 1964 otro en Bombay (India). El primero celebrado en España tuvo lugar el año 1911, fecha en la que ya habían comenzado a celebrarse los Congresos Nacionales.

Tanto los Nacionales como los Internacionales, tienen tres elementos fundamentales: a) los *actos litúrgicos* y religiosos (misas, comuniones, adoraciones, procesiones públicas, vigilias de más o menos duración, etc.; b) los *actos cul-*

tuales (estudios dogmáticos, litúrgicos, históricos, etc., sobre la Eucaristía); y c) los *actos publicitarios* (asambleas, exposiciones, etc.), destinados a dar a conocer la Iglesia Católica.

Aunque todos los Congresos Internacionales han tenido la *finalidad común* de manifestar, acrecentar y propagar la vida católica en todo el mundo mediante el culto a la Sagrada Eucaristía, sin embargo cada uno de ellos ha tenido un sello *específico*. El de Montreal será difícil de superar en solemnidad; los celebrados en Holanda e Inglaterra destacaron el aspecto ecuménico; los de Bombay y Bogotá tuvieron un marcado acento social. Merece especial mención el celebrado en Roma en 1905, porque significó ya el fruto maduro de ese «siglo de la Eucaristía», con la promoción de la comunión frecuente llevada a cabo por San Pío X.

Los frutos de estos Congresos han sido múltiples; pero ocupa el primer lugar el incremento de la piedad y devoción eucarística de los fieles; pues su asistencia masiva a los actos celebrados durante los Congresos ha sido el mejor cauce para manifestar, interiorizar y potenciar la fe en la Eucaristía.

La reforma litúrgica promovida por el Vaticano II ha dado el espaldarazo definitivo a los Congresos Eucarísticos, según se desprende del *Ritual del Culto Eucarístico fuera de la Misa,* donde se les contempla tanto en su naturaleza como en su preparación y celebración.

Según el Ritual citado, los Congresos Eucarísticos son «una "statio" (se entiende eucarística) a la cual (...) una Iglesia local invita a otras Iglesias de la región o de la nación o aun de todo el mundo, para que todos juntos reconozcan más plenamente el misterio de la Eucarisatía bajo algún aspecto particular y lo veneren públicamente con el vínculo de la caridad y de la unión», convirtiéndose así en «verdadero signo de fe y de caridad» (RE, n. 109).

Para lograr la mayor eficacia posible, conviene que sean bien preparados, a base de potenciar la catequesis sobre la Eucaristía, la participación litúrgica y las obras sociales, tanto asistenciales como de promoción humana (RE, n. 111).

La celebración del Congreso deberá atenerse a los siguientes criterios: a) la centralidad de la Sagrada Eucaris-

tía; b) el estudio científico del tema elegido y sus derivaciones prácticas; c) la adoración prolongada de la Sagrada Eucaristía, tanto a nivel personal como comunitario; y d) la celebración de una procesión pública, a tenor de lo dispuesto para las procesiones eucarísticas (RE, n. 112).

Capítulo IV
EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

1. La penitencia en el AT

A) Realidad y naturaleza del pecado

En la Sagrada Escritura se trata constantemente del pecado, de sus causas y de sus efectos. Entre todos los relatos del AT, el de la caída, con que se abre la historia de la humanidad, ofrece ya una enseñanza de extraordinaria riqueza. Desde aquí hay que proceder. El pecado de Adán es ante todo una desobediencia a Dios en su aspecto externo, pero en el fondo de su corazón es una rebeldía con respecto a Dios, a quien quiere suplantar. Desea ponerse en lugar de Dios, para decidir entre el bien y el mal. Desconfía de Dios a quien considera como a un rival. La misma noción de Dios queda trastornada. El pecado antes de provocar el gesto del hombre, ha corrompido su corazón. No es posible concebir perversión ni trastorno más radical ni extrañarse de que acarree consecuencias tan graves. El capítulo 3 del Génesis es una de las páginas más tristes de la literatura bíblica y de toda la humanidad.

Como el pecado marcó los orígenes de la historia de la humanidad, marca también el de la historia de Israel. Desde su origen revive éste el drama de Adán, al mismo tiempo que aprende por su propia experiencia y nos enseña lo que es el pecado. Son dos los hechos principales que nos muestran el pecado de Israel: la adoración del becerro de oro y el de su concupiscencia por preferir al alimento distribuido milagrosamente por Dios un alimento de su propio gusto.

Esto nos muestra que el pecado es esencialmente una

realidad *religiosa*, que toca a la relación de la persona con Dios; es una repulsa y una ofensa a Dios, como Creador y Salvador. Repulsa que puede describirse como la actitud de una persona que no desea verse determinada en su existencia por su relación con Dios como Creador, como Salvador, como Aquel que le invita a una alianza, como el Amor que lo invita a la comunión de amistad con El y con los demás hombres. Es un rechazo del amor de Dios que le dio la existencia y lo mantiene en ella y le concede su amistad con El, que, en definitiva, es el mejor don que el hombre pueda desear.

B) Llamada profética a la conversión

La predicación de los profetas consiste en gran parte en denunciar el pecado de los regidores del pueblo de Dios y del mismo pueblo. De ahí las enumeraciones de pecados, tan frecuentes en la literatura profética, de ordinario con referencia más o menos directa al Decálogo y que se multiplican con la literatura sapiencial. El pecado viene a ser una realidad sumamente concreta, y así nos enteramos de lo que es engendrado por el abandono de Yahvé: violencias, rapiñas, juicios inicuos, homicidios, mentiras, adulterios, perjurios, usuras, derechos atropellados, multitud de desórdenes sociales. Los profetas, al recordar al pueblo que debían mostrarse fieles a la Alianza, denuncian y condenan al mismo tiempo tanto las idolatrías como las injusticias que se dan en el pueblo. Anuncian con energía que Dios abomina de un culto, por muy espléndido que sea, que es superficial y formalista, por no ir acompañado del ejercicio de la justicia y del respeto a los demás hombres. El pecado no sólo hiere a Dios, sino también a aquellos a quienes Dios ama. Dios se ha constituido garante de todos los derechos de la persona humana. (Son bien expresivos estos lugares de los Profetas: Is. 1, 14-17; 10, 1-4; 58, 3-14; 59, 1-9; Jer. 5, 23-27; 7, 3-11; 21, 11-12; 22, 1-5.13-17; Ez. 18, 5-17; 21, 1-16; 33, 14-16; 33, 14-16; Am. 2, 6-8; Os. 4, 1-3; 6, 1-9, etc.).

Por consiguiente, la fidelidad a la Alianza es amor a Dios y amor a los demás hombres, es compromiso por la construcción de aquel reino de verdad, de justicia, de amor y de

paz prometido por Dios a los hombres como incluido en su ofrecimiento de Alianza y definitivamente inaugurado por el advenimiento de Cristo. Por eso mismo, el pecado como repulsa de la alianza, como «no» del hombre al proyecto y a la llamada divina, como repulsa de la comunión y del amor de Dios, como desconfianza en la promesa divina, es también necesariamente repulsa de la comunión con los demás hombres, negativa a construir juntamente con ellos el porvenir prometido por Dios, oposición a la construcción del reino de Cristo en sus dimensiones personal y social.

C) Celebraciones penitenciales en Israel

Fácilmente se advierte una doble orientación en el complejo penitencial de Israel: una, que se ha denominado cúltica-ritual, en la que el dolor viene provocado por las desgracias, principalmente populares, con manifestaciones aparatosas de llanto, de oraciones colectivas, posiblemente con alguna liturgia penitencial, en que los hombres y mujeres —y en algún caso hasta los mismos animales— ayunan, se cubren de saco y de ceniza; y otra, en que se hace confesión pública de los pecados, clamando a Dios por el perdón que llega con el cese de la calamidad epidémica. Probablemente también se ofrecían sacrificios de holocaustos, aunque esto no aparece claramente sino el Día de la Expiación.

El ritual detallado de la expiación se contiene en el libro del Levítico, capítulo 16. Es un día de descanso completo, de penitencia y de ayuno, que implica una asamblea en el Templo y sacrificios particulares. En él se hace la expiación por el santuario, por los sacerdotes y por el pueblo. Resulta un ritual heterogéneo, posiblemente debido a diversos autores. Este ritual combina dos ceremonias diferentes por su espíritu y por su origen. Hay en primer lugar un ritual levítico: el sumo sacerdote ofrece un toro en sacrificio por su pecado y por el de su «casa», esto es, por los sacerdotes aaronitas, penetra (única vez al año) detrás del velo que cierra el santo de los santos, inciensa el propiciatorio, *kapporet*, y lo rocía con sangre de toro. Inmola luego un macho cabrío por el pecado del pueblo, lleva la sangre detrás del velo, donde rocía el propiciatorio, como había hecho con la sangre de

toro. Esta expiación por los pecados del sacerdocio y del pueblo está ligada, de manera que parece artificial, a una expiación por el santuario, especialmente por el altar, al que se frota y se rocía con la sangre del toro y del macho cabrío. Las dos expiaciones están igualmente unidas en la adición final, pero los términos están invertidos. En este ritual se reconocen las ideas de pureza y el valor expiatorio de la sangre, que son característicos de las reglas del Levítico.

Pero se añade un rito particular que depende de otras concepciones. La comunidad ofrece dos machos cabríos, que se echan a suertes, uno para Yahvé y el otro para Azazel. El primero sirve para el sacrificio por los pecados del pueblo, como antes hemos dicho. Una vez terminada la ceremonia, el macho cabrío que queda en vida se coloca «delante de Yavé»; el sumo sacerdote pone las manos sobre la cabeza del animal y lo carga con todas las faltas, voluntarias o no, de los israelitas. Luego, un hombre conduce al desierto al animal, el cual se lleva consigo los pecados del pueblo. Este hombre, que ha quedado impuro por tal contacto, no puede reintegrarse a la comunidad sino despúés de haber limpiado sus vestidos y de haberse lavado. Según la tradición de los rabinos, el macho cabrío se llevaba a Bet Hadudu, la actual Hirbethareidan, que domina el valle del Cedrón, a unos seis kilómetros de Jerusalén.

2. La Penitencia en el NT.

Con la nueva revelación, las mejores ideas proféticas logran su plena madurez. La terminología penitencial aparece sobre todo en los Sinópticos, en los Hechos de los Apóstoles y en el Apocalipsis. En las Cartas de San Pablo apenas aparece, porque su contenido entra en el concepto predominante de la fe. Se impone el nombre de *metánoia* que literalmente indica un cambio íntimo de pensamiento: el hombre ha de cambiar íntimamente su forma de pensar, volviéndose sinceramente a Dios y acomodando, con idéntica sinceridad, su conducta práctica a la nueva orientación de cara a Dios.

A) Jesucristo anuncia la reconciliación

El NT se abre con el grito del Bautista, eco de la mejor tradición profética: «Cambiad vuestros pensamientos y vuestros afectos, porque ha llegado el Reino de los Cielos». Se trata de un viraje de vida completo, porque ahora precisamente se acerca Dios para perdonar y salvar. De otro modo, el castigo será inexorable, pues el Reino de Dios llega para decidir definitivamente la suerte de los hombres.

Los frutos dignos de penitencia no son tanto las obras de mortificación cuanto una vida plena de justicia y equidad, de unión y obediencia a la voluntad divina. El fruto sazonado es la nueva vida orientada hacia Dios.

Tampoco Jesucristo cambia de tono: «Arrepentíos y creed al Evangelio» (Mc. 1, 15; Mt. 4, 17), ni prescribirá otra cosa a sus Apóstoles en la primera misión. El Evangelio es la proclamación del reino y éste se identifica con la irrupción de Dios en la historia. Esa llegada de Dios exige al hombre un cambio radical en su manera de pensar, sentir y obrar, rompiendo definitivamente con su pasado pecaminoso, para recibirlo con toda el alma y todo el corazón. La enseñanza de Jesús sobre la penitencia está avalada con imágenes de gran realismo, como la parábola de la oveja perdida (Lc. 15, 3-7), la del fariseo y el publicano (Lc. 18, 9-14) y sobre todo la del hijo pródigo (Lc. 15, 11-32).

B) Jesucristo realiza la reconciliación

Los evangelios presentan a Jesús no sólo como el mediador de la reconciliación de los pecadores con el Padre, sino también como el que sale al encuentro de los pecadores y como ministro del perdón. Son bien conocidos los casos de la mujer samaritana (Jn. 4, 6-42), del paralítico (Lc. 5, 17-26), de la mujer pecadora (Lc. 7, 36-50), de la mujer sorprendida en adulterio (Jn. 8, 1-11), de Zaqueo (Lc. 19, 1-10) y del Buen Ladrón (Lc. 23, 39-43). Son también notables los casos de los dos apóstoles pecadores de que nos hablan los evangelios: el de Pedro (Lc. 22, 54-62; Jn. 21, 15-17) que se deja llevar por el miedo de la situación en que ha llegado a encontrarse, pero al mirarlo Jesús comprende la malicia de su gesto, se arrepiente de él, llora amargamente con lágrimas que tienen

su raíz en su amor a Jesús y repara la triple negación con una triple confesión de amor; y el de Judas (Mt. 26, 21-25; 26, 47-50; 27, 3-10), por el contrario, que ha ido preparando su pecado con una progresiva infidelidad, separándose de Cristo y encerrándose en sí mismo y no capta las pruebas de amor y de misericordia de Cristo y acaba en la desesperación.

C) Jesucristo institucionaliza la reconciliación

a) Bautismo. Jesús instituyó el Bautismo para la remisión de los pecados y la pertenencia a su Iglesia. Lleva implícitamente la indicación de que se perdona el pecado original, al ser administrado también a los que no tienen aún capacidad de pecados personales, como los niños, para los cuales no se excluye en su bautismo el perdón de los pecados. Después de recibir el Espíritu Santo, el día de Pentecostés, San Pedro dice en su discurso inmediato que hay necesidad de recibir el Bautismo con sentimientos de arrepentimiento, a fin de obtener la remisión de los pecados y el don del Espíritu Santo (Act. 2, 38-41). Esta manera de obrar supone una orden dada por Cristo, tal como está anunciada en Jn. 3, 3 ss. y formulada explícitamente después de la resurrección (Mt. 28, 19; Mc. 16, 16). San Pablo profundiza y completa la doctrina bautismal que resultaba de las enseñanzas del Salvador (Mc. 10, 38) y de la práctica de la Iglesia (Rm. 6, 3). El Bautismo conferido en nombre de Cristo une a la muerte, a la sepultura y a la resurrección del Salvador (Rm. 6, 3 ss.; Col. 2, 12). La inmersión representa la muerte y la sepultura de Cristo; la salida del agua simboliza la resurrección en unión con El. El Bautismo hace que muera el cuerpo en cuanto instrumento de pecado (Rm. 6, 6) y hace participar en la vida para Dios en Cristo (Rm. 6, 11). La muerte al pecado y el don de la vida son inseparables: la ablución del agua pura es al mismo tiempo aspersión de la sangre de Cristo, más elocuente que la de Abel (Heb. 12, 24). El Bautismo es, por lo mismo, un sacramento pascual, una comunión con la pascua de Cristo; el bautizado muere al pecado y vive para Dios en Cristo (Rm. 6, 11).

b) Eucaristía. Del NT se obtienen tres series de datos a propósito de la relación de la Eucaristía y los pecados de los miembros de la comunidad que la celebra. En primer lugar, en el mismo texto de la institución se afirma claramente que la Eucaristía es la sangre de la nueva Alianza «derramada para el perdón de los pecados» (Mt. 26, 28). Por otra parte, en el caso de pecados verdaderamente graves y notorios, está atestiguada la exclusión de la plena comunión de la vida cultual y social de la comunidad cristiana. San Pablo habla claramente de la buena disposición para acercarse al banquete eucarístico. Por lo mismo, según la doctrina del Nuevo Testamento sobre la Eucaristía, aunque no está *directamente* ordenada al perdón de los pecados ni supla al sacramento de la Penitencia, en algunos casos puede perdonar los pecados graves, según la doctrina de Santo Tomás (3, q. 79, a. 3) y de ella dimana la gracia del perdón, a través del sacramento de la Penitencia.

c) La Penitencia. En el Concilio de Trento se definió que con las palabras de Jn. 20, 22-23 Cristo instituyó el sacramento de la Penitencia[1]. Se citan también los textos de Mt. 16, 19 y 18, 18 y las fórmulas *claves ecclesiae* y *ministerium clavium* para hablar del ministerio del perdón que se ejerce en el sacramento de la Penitencia.

Según el sentir de la Iglesia, los textos citados de san Mateo prueban que Cristo ha confiado a la Iglesia, en la persona de los Apóstoles y de sus sucesores, la facultad y la misión de perdonar los pecados mediante una sentencia o una acción visible o social que tiene valor delante de Dios en orden a la salvación. En estos textos hay que ver, según ciertos autores, la doble potestad de absolver y no absolver, que es esencial para el poder judicial en el estricto sentido que hoy se entiende, aunque no era común en la época del Nuevo Testamento.

Esta opinión concuerda con el desarrollo de la práctica penitencial en la historia de la Iglesia, donde el ministerio de «atar» y «desatar» significa fundamentalmente la facultad de remitir y retener los pecados de los cristianos, imponiéndoles condiciones y obligaciones que sean signo de su verda-

dera conversión[2], y conceder o negar el perdón de los pecados.

El poder de perdonar y de retener los pecados, según Jn. 20, 21-23, ha sido interpretado según dos tendencias. La primera, llamada clásica o jurídica, entiende el «perdonar» como referido directamente al pecado en cuanto que es ofensa a Dios, sin que el evangelista tenga presente la dimensión eclesial del pecado. «Retener», según esta sentencia, significa, por el contrario, negar la absolución y, en consecuencia, imponer o confirmar la obligación de someterse de nuevo al poder de la Iglesia. La segunda, llamada eclesial o eclesiológica, entiende el texto de San Juan a la luz del texto de San Mateo (18, 18), de la práctica penitencial de la Iglesia primitiva y de la práctica de las comunidades judías contemporáneas de Jesús. En esta perspectiva, interpretan «perdonar» como referido a los pecados del cristiano en cuanto que son una ofensa a la Iglesia (en la primera parte de la frase) y en cuanto que son una ofensa a Dios (en la segunda parte de la frase). En este caso, su sentido sería el siguiente: a quien vosotros, como jefes de la Iglesia, le perdonéis los pecados (considerados como una ofensa contra la santidad de la Iglesia), también se los perdonará Dios (en cuanto que son una ofensa contra El). En esta explicación el «retener» adquiere un sentido verdaderamente activo: significa «vincular», «ligar» al pecador según la gravedad de su pecado y «obligarle» a cumplir ciertas condiciones que lo lleven a la corrección y conversión para poder luego reconciliarlo perdonándole el pecado.

Las dos interpretaciones están de acuerdo en afirmar que Cristo confió a los Apóstoles el ministerio sacramental de perdonar los pecados a los cristianos. Las dos son capaces de demostrar que estas palabras de Jesús se refieren a los cristianos pecadores y no a los que no han sido bautizados todavía[3].

Las palabras con que Jesús concedió a la Iglesia el poder de perdonar los pecados no implican limitación alguna. Pero, ¿qué decir de ciertos pasajes del NT que parecen restringir esa universalidad de perdón?

Esos pasajes se reducen a tres casos especiales: la blas-

femia contra el Espíritu Santo (Mt. 12, 31-32; Mc. 3, 28-29; Lc. 12, 10), la apostasía (Heb. 6, 4-6) y el pecado de muerte (1 Jn. 5, 16).

La *blasfemia contra el Espíritu Santo.* Los santos Padres, como San Agustín, manifiestan la dificultad de interpretar ese texto. Algunos exégetas modernos proponen la solución de que esa blasfemia consistiría en la repulsa de Cristo por parte de su pueblo, repulsa que se debió, más que a su malicia, a su debilidad e ignorancia, por lo cual se dice que es susceptible de perdón. La blasfemia contra el Espíritu Santo sería la repulsa de Cristo por parte de los fariseos, que atribuían a Satanás las obras de Cristo. La irremisibilidad no proviene de la limitación del poder de perdonar, sino de las malas disposiciones de los sujetos.

La *apostasía,* de que se habla en la Carta a los Hebreos, hay que interpretarla en igual sentido que en el caso anterior. Los sujetos que caen en esa apostasía se incapacitan a sí mismos para recibir el perdón.

El *pecado de muerte,* en esa carta de San Juan, no equivale al pecado mortal, según la teología tradicional, sino a un pecado de gravedad extrema. Hay que afirmar que San Juan no dice que tales pecados sean *imperdonables,* sino su dificultad, por no estar tales sujetos en condiciones adecuadas para su perdón.

3. La penitencia desde la época apostólica hasta Hermas

A) Las Cartas paulinas

Analizando los textos paulinos con respecto a la penitencia podemos distinguir tres tipos.

1°. Algunos textos hablan simplemente de una «corrección», incluso pública, del hermano pecador por parte del responsable de la comunidad cristiana, o también de una corrección del mismo por parte de los llamados «espirituales» ((cfr. 1 Tim. 5, 20; 2 Tim. 2, 25-26; Gal. 6, 1-2).

2°. Otros textos hablan de una práctica más concreta: la exclusión del hermano pecador de la plena comunión de la vida cultual y social de la comunidad. Esta exclusión se da

en el caso de pecados realmente graves y notorios, vg.: una ociosidad que se convierte en un peso para la comunidad y que va contra el deber general de ganarse el pan con el trabajo (2 Tes, 3, 6s.), el incesto, la fornicación, la avaricia, el robo, la idolatría, la maledicencia, la embriaguez, etc. (1 Cor. 5, 9-11). La exclusión se hace a través de una especie de sentencia pronunciada a veces por la comunidad (2Cor. 2, 6) junto con el mismo Pablo (1 Cor. 5, 3-4. 12-13), y a veces amenazada únicamente por San Pablo (2 Cor. 13, 2. 10); en todo caso, esta sentencia es proferida en el nombre y con la autoridad del Señor Jesucristo (1 Cor. 5, 3-41; 2 Cor. 13, 3-10) o en su presencia (2 Cor. 2, 10). El sentido y finalidad de esta exclusión es doble: librar a la comunidad santa y a los hermanos débiles del peligro del viejo fermento del pecado (1 Tes. 3, 6. 14; 1 Cor. 5, 2.6.9.11), y abandonar al hermano pecador en manos de Satanás para su conversión y salvación (1 Cor. 5, 5; 1 Tim. 1, 20; 2 Cor. 2, 11; 2 Tes. 3, 15), ya que la *misma autoridad con que se pronuncia esta sentencia ha* sido conferida por Cristo al apóstol para la edificación y no para la destrucción (2 Cor. 13, 10).

3°. La reconciliación tiene un carácter oficial. Se trata de un perdón, de una concesión de indulgencia y de gracia hecha al pecador por la comunidad juntamente con San Pablo (2 Cor. 2, 7-8. 10); se trata de confortar al hermano pecador, de confirmarle en la caridad (2 Cor. 2, 8), es decir, de volver a introducirle en el ágape que es don del Espíritu y que constituye la unidad de la Iglesia (Rm. 5, 5). Por eso la reconciliación del hermano pecador arrepentido es una liberación y una victoria de todos sobre Satanás (2 Cor. 2, 11). Es de notar que la comunidad paulina considera al pecador como un hermano por el que ora y se aflige, y cuya conversión y salvación procura sin cesar (2 Tes. 3, 1); 1 Cor. 5, 2. 6; 2 Cor. 2, 5). La insistencia en el valor medicinal de la pena impuesta, tan clara en las cartas paulinas, sugiere que en realidad se concedía el retorno a la plena comunión de la comunidad, cuando había pruebas de sincero arrepentimiento[4].

B) Los Padres Apostólicos

a) La Doctrina de los doce Apóstoles o Didaché trata muchas veces de los pecados y de la confesión de los mismos: amonesta a los bautizados para que lloren por toda maldad (3,1). Los pecados cotidianos pueden ser perdonados por la oración (por eso deben rezar tres veces al día el Padrenuestro y pedir a Dios en la quinta petición por el perdón de los pecados), también mediante el ayuno, la limosna y la confesión de esos pecados (4, 14; 7, 4; 14, 1). La confesión de los pecados debe hacerse en las asambleas litúrgicas, pero no podemos saber cómo se hacía esa confesión de los pecados; tal vez era una fórmula general a la que seguía una fórmula absolutoria. Es de suponer que en esa práctica de la celebración eucarística dominical no entraban los pecados graves. También tiene en cuenta la penitencia por los pecados graves que excluyen de la celebración de la eucaristía (10, 6; 14, 1). A todos interesa la conversión del hermano pecador (2, 7; 4, 3) a quien corrigen y por quien rezan.

b) San Ignacio de Antioquía habla en primer lugar de pecados como la impureza, el odio, las contiendas e iras y otras faltas de amor[5]; luego se refiere a los que hacen penitencia y vuelven a la Iglesia[6]. Todos los hermanos han de orar por el hermano pecador, para que haga penitencia y retorne a la comunión eclesial[7]. El obispo tiene la misión de advertir, enseñar y reprender, puede castigar y excomulgar sobre todo a los herejes y cismáticos. La paz con el obispo y su perdón garantizan el perdón de Dios y la paz con El[8]. Sólo Dios perdona los pecados; pero es menester hacer penitencia de ellos y ésta pertenece a la reconciliación con la Iglesia concedida por el obispo. El perdón de la Iglesia y del obispo es causa del perdón de Dios.

c) San Policarpo de Esmirna se asemeja a la misma doctrina y práctica que San Ignacio de Antioquía[9].

d) Primera Carta de San Clemente Romano. En primer lugar afirma que la Iglesia entera participa en la superación de los pecados de sus miembros (2, 4-6; 56, 1), sobre todo

con la oración y la corrección; luego, más concretamente con la determinación del obispo o del colegio de los presbíteros de la penitencia del pecador. Considera al mismo nivel los medios de la corrección de la Iglesia y los de Dios. Son bien expresivas estas palabras de San Clemente: «Y vosotros que habéis dado pie al tumulto someteos a los presbíteros y dejaos castigar en penitencia, doblando las rodillas de vuestro corazón. Aprended a someteros y renunciad a la insolencia fanfarrona y orgullosa de vuestras lenguas» (57, 1-2). Exige en primer lugar la conversión. Han de reparar su pecado con la penitencia que determinen los responsables de la comunidad. Luego, serán reconciliados con la Iglesia y tendrán parte en su esperanza. Como en los anteriores, también para San Clemente la paz con la Iglesia es el presupuesto y la razón de que Dios perdona el pecado.

4. Novedad de la penitencia en el *Pastor de Hermas*

La doctrina más detallada sobre la penitencia en la segunda mitad del siglo II la encontramos en el *Pastor Hermas*. Tiene una forma literaria apocalíptica. El autor escribe las revelaciones y doctrinas que ha recibido de la misma Iglesia, representada como una matrona, y del ángel de la penitencia, representado en figura de Pastor. Según la atendible noticia del Fragmento de Muratori, era hermano de San Pío I y compuso esta obra bajo su gobierno. El Libro contiene cinco visiones, doce preceptos y diez alegorías. En las cuatro primeras visiones Hermas contempla a la Iglesia como una matrona vestida de blanco, que poco a poco rejuvenece y que le ordena que amoneste a los suyos y a todos los cristianos a abrazar pronto prácticas de penitencia, ya que les ha sido concedido un plazo de tiempo determinado para arrepentirse. En la tercera visión el autor ve la construcción de una torre grande que representa a la Iglesia. Las piedras usadas para construir la torre son los cristianos buenos, mientras que las descartadas como inutilizables y arrojadas alrededor de ella son los pecadores, que deben perfeccionarse con los golpes de la penitencia, si quieren entrar a formar parte del edificio.

A partir de la quinta visión, que sirve de tránsito a la segunda parte, las instrucciones le son dadas por un ángel vestido de pastor. Los preceptos y las cinco primeras semejanzas o alegorías son un extracto de la moral cristiana; las cuatro últimas alegorías se ocupan de la ejecución de la penitencia. La novena alegoría, introducida posteriormente, es una repetición y complemento de la torre en construcción. Se introduce un elemento nuevo: se interrumpe el trabajo antes de terminar, con el fin de prolongar el tiempo de la penitencia que tan rigurosamente había fijado poco antes. Esta rectificación se hizo necesaria desde el momento en que la esperada parusía no se había verificado.

Toda la obra resulta algo oscura. Sin embargo podemos suponer que describe fielmente la práctica penitencial de la iglesia romana en el siglo II. Según él, un cristiano después del Bautismo no debe necesitar normalmente el perdón de sus pecados. Parece que esto era lo normal en una gran mayoría de cristianos. Pero para aquellos que después del Bautismo caen en pecado grave, Dios misericordioso y sabio, que conoce la fragilidad humana y la astucia del diablo, ha creado un medio de salvación: la penitencia. Esta comprende el arrepentimiento del pecado, la confesión del mismo ante Dios, la plegaria, la resignación, la vergüenza, la limosna y la aceptación del castigo medicinal. La Iglesia prohíbe hablar del perdón de los pecados después del Bautismo ante los catecúmenos y recién bautizados, para que no sea una incitación a pecar.

La penitencia prevista por Dios se extiende a todos los pecados, incluso los más graves, como la apostasía y el adulterio. Sólo los que no quieren convertirse no alcanzan el perdón. Pero la penitencia no puede ser recibida más que una sola vez: «Si alguno después de la sublime y solemne llamada al Bautismo, tentado por el demonio pecara, tiene el precepto de la única penitencia». Esto hay que entenderlo en sentido pedagógico y pastoral, pues se supone que el que recae no tiene verdadera intención de penitencia, sin la cual no hay perdón de los pecados. Sin embargo del escrito de Hermas se deduce que en Roma había en aquella época la costumbre de hacer penitencia varias veces, por eso establece: «Cuando uno peca y hace penitencia continuamente de

nada le sirve esto, pues será difícil que viva». Tal regla tuvo serias consecuencias en toda la Iglesia primitiva. La terrible dureza de tal costumbre y práctica se dulcificó con la indicación de que la Iglesia no podía admitir de nuevo a la penitencia a los que recaían, porque les faltaba evidentemente el propósito serio de enmendarse, pero, sin embargo, podían esperar que Dios los perdonase.

5. Primer estadio de la penitencia canónica[10]

A) Tertuliano († hacia el año 220)

Hay que distinguir en la doctrina de Tertuliano sobre la penitencia dos épocas de su vida: la católica y la montanista. Entre todos los escritores eclesiásticos latinos, antes de San Agustín, Tertuliano es uno de los más originales y más personales. En su espíritu se hermanaron el ardor de la estirpe púnica con el sentido práctico de los romanos. Estaba inflamado de celo religioso, poseía una inteligencia penetrante, una elocuencia arrebatadora, agudeza singular y una vasta cultura en todos los campos del saber. En su obra *La Penitencia,* escrita hacia el año 203, defiende primero las doctrinas comunes sobre la penitencia en la Iglesia. Es el primer autor que nos da una imagen clara de los métodos penitenciales de la Iglesia antigua y además nos hace saber que tales métodos, cuyas partes esenciales existen desde tiempos apostólicos, han tomado ya una forma fija. El pecador debe reconciliarse con Dios mediante obras de penitencia. Distingue entre Bautismo y Penitencia, porque en el primero Dios perdona por misericordia y en la segunda se exige al sujeto obras de satisfacción. Esto es una gracia grande por parte de Dios. La penitencia no puede ser meramente interna, sino que se ha de manifestar con hechos externos. A esto lo llama *exomologesis* (confesión), que no es sólo una confesión de palabra, sino que ha de manifestarse también en hechos, como el ayuno riguroso, lágrimas, oraciones de rodillas, petición de que intercedan los presbíteros y demás hermanos por el pecador. Tertuliano subraya la acción de parte de la Iglesia en la concesión del perdón, que es insus-

tituible. Las prácticas penitenciales en Tertuliano no son preferentemente medicinales, sino expiatorias.

El pecador debe confesar su delito a los superiores eclesiásticos y pedir la intercesión ante Dios de la comunidad cristiana. Quien perdona es Dios, pero la readmisión en la vida comunitaria de la Iglesia es el presupuesto necesario para conseguirlo. Tertuliano no limita el perdón a ningún pecado; pero no reconoce más que una sola y única penitencia.

En su época montanista abandona toda su doctrina anterior acerca de la penitencia, sobre todo a partir del año 205. El montanismo no tenía al principio una doctrina de la penitencia más rigurosa que la común en la Iglesia, sino sólo unas prácticas penitenciales más duras que la de muchas comunidades cristianas. Tertuliano creó una doctrina penitencial herética sobre las prácticas penitenciales del montanismo. Mientras que los montanistas anteriores a Tertuliano afirmaban que la Iglesia podía perdonar toda clase de pecados, pero que no lo hacía para no dar a los pecadores sensación de facilidad, Tertuliano defendió apasionadamente que la Iglesia no podía perdonar *todos* los pecados.

B) San Cipriano († 258)

Convertido al cristianismo hacia el año 246, fue elegido obispo de su ciudad natal, Cartago, dos años o tres más tarde, y desplegó una gran actividad pastoral, interrumpida por la persecución de Decio durante el año 250.

Precisamente, los efectos devastadores que tuvo esta persecución entre los cristianos, explica su tratado *De lapsis,* compuesto en la primavera del 251 al retornar de su destierro, así como su doctrina sobre la Penitencia.

En efecto, ante el edicto del Emperador Decio, que obligaba a todos los habitantes de su Imperio a participar en un sacrificio general a los dioses, fueron muchos los cristianos que cayeron *(lapsi),* realizando un sacrificio propiamente tal *(sacrificati),* ofreciendo unos granos de incienso en el altar *(thurificati)* o inscribiendo su nombre en la lista de los adoradores, recibiendo la célula o «libelo» *(libellatici)* sin haber realizado el sacrificio. Al final de la persecución fueron muchos los *lapsi* que acudieron a quienes habían confesado la

fe sin desfallecer *(confessores)*, pidiéndoles «cartas de paz», que les abrieran nuevamente las puertas de la comunión con la Iglesia.

Esta situación dio lugar a que san Cipriano adoptase una actitud muy rigorista de cara a los *lapsi*, con la finalidad de evitar la relajación de los cristianos, llegando incluso a negar la reconciliación a quienes no hubieran hecho la penitencia pública estando obligados a hacerla, aunque se encontraran en peligro de muerte, apartándose en este punto de la doctrina de los Papas, que siempre habían mandado reconciliar a los moribundos (cfr. DS 236).

6. Práctica penitencial durante los siglos IV-V

Durante los siglos IV y V abundan los testimonios sobre la penitencia: Papas, Padres de la Iglesia, Concilios, sínodos, escritores eclesiásticos, etc., hablan del sacramento de la reconciliación. Aunque existen algunas características propias de cada iglesia y una normativa más concreta que en tiempos de Tertuliano y san Cipriano, se mantienen en vigor las líneas fundamentales: los pecados especialmente graves han de someterse a la penitencia pública; ésta se concede una sola vez en la vida; y se desarrolla según el siguiente esquema: a) confesión de los pecados al obispo o sacerdote, b) entrada oficial en el grupo de los penitentes *(ordo paenitentium)*, c) periodo penitencial y d) reconciliación oficial con la Iglesia.

A) Confesión secreta de los pecados

Antes de ser admitido a la penitencia pública, el penitente debía presentarse al obispo, confesarle sus culpas y pedirle la admisión en el grupo de los penitentes u *Ordo Paenitentium*. Ordinariamente los pecados eran públicos y conocidos por los demás miembros de la comunidad cristiana; pero, a veces, se trataba de pecados ocultos, puesto que el obispo o el presbítero que oía en confesión al penitente tenía que guardar secreto de ello[11]. La confesión era privada y se necesitaba como requisito previo para ingresar en el

Ordo Paenitentium (S. León prohibiría más tarde la confesión pública: DS 323). Después de la confesión, el obispo (o presbítero) fijaba la penitencia y su duración. Una y otra tenían rasgos *comunes* y, a la vez, elementos *específicos* en cada caso, lo que prueba que los penitentes confesaban pecados distintos en especie y en número.

B) Ingreso en el «Ordo Paenitentium»

Tras la imposición de la penitencia por el obispo o presbítero y su aceptación por el penitente, éste entraba de modo solemne y público en el *Ordo Paenitentium* mediante un rito que se celebraba el lunes siguiente al primer domingo de Cuaresma[12] —más tarde el miércoles de ceniza— en presencia de la comunidad cristiana.

El obispo llamaba a los candidatos, les imponía las manos, los revestía con la túnica de penitente y derramaba ceniza sobre sus cabezas.

El rito comprendía también diversas oraciones y otros actos litúrgicos, en los cuales tomaba parte toda la comunidad cristiana. El acto concluía con la despedida del obispo. A partir de aquel momento, el pecador ingresaba en el grupo de los penitentes.

C) Estado penitencial

Durante el período penitencial, los penitentes llevaban algún signo externo considerado infamante. En las Galias, por ejemplo, se rapaban la cabeza, mientras que en España se dejaban crecer el pelo y las barbas. Además debían realizar algunos actos *privados:* oración, limosna, ayuno, abstinencia de carne, no hacer uso del matrimonio, etc., y otros *públicos,* que variaban según las costumbres de cada iglesia local, aunque en todas partes dependían del grado en que se encontraban los penitentes, pues, a semejanza de lo que ocurría en el catecumenado, los penitentes pasaban por distintos grados: los *flentes* (llorones), que imploraban oraciones a los fieles a la entrada de la iglesia; los *audientes* (oyentes o escuchadores), que tomaban parte en la liturgia de la palabra hasta la "oración de los fieles"; los *substrati* (postrados), que asistían a Misa de rodillas o postrados; y los *con-*

sistentes, que asistían a la celebración eucarística de pie, pero sin participar en las ofrendas. Todos los penitentes estaban excluidos de la participación en la comunión eucarística.

Durante el tiempo que duraba la penitencia (la *actio paenitentialis*), los penitentes tenían reservado un lugar específico para ellos en la iglesia. En Africa, por ejemplo, ocupaban una nave especial; en otros lugares, se quedaban al principio de la iglesia.

La Iglesia, sin embargo, los tenía en gran estima y consideración: rogaba por ellos y con ellos, celebraba ritos especiales para ellos, ayunaba en señal de solidaridad. De este modo, quedaba atemperada parcialmente la dureza del *estado penitencial*, pues los penitentes agradecían muy de veras la cordialidad y el amor fraternal de sus hermanos, lo cual les consolaba no poco.

D) La reconciliación

Cumplida la *actio paenitentialis*, se celebraba la reconciliación de los penitentes el jueves o viernes anterior a Pascua. Tenía carácter público y solemne, pues la realizaba el obispo estando presente la comunidad cristiana.

El obispo se dirigía al lugar donde se encontraban los penitentes y los conducía al presbiterio. Allí les imponía otra vez las manos, rezaba unas plegarias especiales y les daba el beso de la paz. Luego participaban plenamente en la Eucaristía.

Después de esta reincorporación a la comunidad eclesial, la Iglesia, en su pedagogía salvadora, no les dejaba abandonados, sino que les dispensaba cuidados especiales, a fin de consolidarlos en la práctica de las virtudes y alejarlos de las ocasiones de pecados a que se hallaban expuestos.

Respecto al tratamiento dispensado a los *reincidentes* en los pecados que exigían penitencia pública, no existió una praxis uniforme. Ciertamente, ninguna iglesia local les permitió repetir la penitencia canónica; únicamente —y en los casos más benévolos— se les concedía participar en la eucaristía, pero sin comulgar, reservando para la hora de la muerte el consuelo del Santo Viático, previa la reconciliación.

La penitencia pública —tal y como se desarrolló— planteó el grave problema de saber el momento en el que Dios perdonaba al pecador, pues al realizarse la reconciliación con la Iglesia, se presuponía que el pecado había sido perdonado antes, incluso mucho antes. Esto estaba motivado por el hecho de que la sacramentalidad de la penitencia era aún muy genérica, en cuanto que el esfuerzo del pecador y la mayor o menor ayuda de la Iglesia significaban eficazmente el perdón por parte de Dios. Esta falta de concreción se prestaba a no pocas angustias de conciencia[13].

7. La práctica penitencial en el medioevo (ss. VI-XIII)

A) Penitencia reiterable

El rigorismo de la penitencia pública —tanto por la duración como por los actos penitenciales previos a la reconciliación y las consecuencias (entredichos) posteriores a ella, y, sobre todo, la no iterabilidad—, trajo consigo, entre otros, dos gravísimos inconvenientes: el retraso del Bautismo por parte de no pocos catecúmenos y el abandono masivo de la Penitencia, siendo muy pocos —y, además, de edad avanzada— los que ingresaban en el *ordo paenitentium*.

Esto explica que, a partir del siglo IV, comience a abandonarse, primero excepcionalmente, y después de un modo generalizado, la praxis vigente desde Hermas, consistente en conceder la penitencia y el perdón de los pecados especialmente graves *una sola vez en la vida*. Surge así la penitencia *reiterable,* es decir, la penitencia y el perdón de los pecados citados, tantas veces cuantas un pecador se acerca al obispo o a un presbítero para obtener la reconciliación con Dios y con la Iglesia.

Los primeros testimonios de esta nueva praxis son orientales y datan del siglo IV. En Occidente, el primer testimonio es el canon 11 del tercer concilio de Toledo del año 589[14], el cual deja constancia de la costumbre introducida «en algunas iglesias de España», consistente en que «los hombres hacen penitencia de sus pecados, no conforme a los cánones, sino que, repugnantemente, cuantas veces quieren pe-

car, otras tantas piden ser reconciliados por el presbítero». Los Padres Conciliares reprueban con energía este proceder y mandan «que la penitencia se dé conforme a la norma canónica de los antiguos». Sin embargo, la penitencia iterable terminaría imponiéndose también en España, así como en el resto de Europa; y, además, con gran rapidez, debido no sólo a la acción de los monjes de san Columbano, sino también a la favorable acogida del clero. (Por qué estos monjes y el clero español introdujeron esta nueva praxis es algo que se suele afirmar pero no explicar satisfactoriamente; y, sin embargo, tiene una importancia capital).

Aunque no es infrecuente identificar la penitencia *reiterable* y la penitencia *privada*, en realidad se trata de dos cosas distintas, puesto que, en el período anterior la *confesión* de los pecados al obispo o al presbítero se hacía *privadamente* (en secreto) antes de ingresar en el estado penitencial. Además, en los casos de peligro de muerte también era privada la *absolución* del ministro, ya que siempre se exigió para comulgar el estado de gracia santificante, según la prescripción de san Pablo (1 Cor. 11, 27-29).

Es más objetivo afirmar que la penitencia *reiterable* introdujo la praxis de realizar privadamente la *absolución* y la *«penitencia»*. En este punto, como en tantos otros, es preciso admitir tanto la precariedad de las fuentes como la dificultad de su interpretación en los primeros siglos. De hecho, continuamente se están retocando y variando hipótesis y afirmaciones que antes parecían absolutamente solventes.

Por otra parte, no debe olvidarse que la penitencia *iterable* es más una cuestión pastoral que teológica, puesto que se trata de la aplicación práctica del *poder de las llaves* que tiene la Iglesia, poder que no está limitado por Cristo, antes al contrario, se encuadra mejor en el «no sólo siete sino setenta veces siete» (cfr. Lc. 17, 3-4). Cuando la Iglesia creyó que lo más prudencial y el medio mejor para potenciar la vida cristiana hacia la santidad era el *rigor*, aplicó de modo muy restrictivo (una vez en la vida) la concesión del perdón de los pecados especialmente graves, aunque bastante comunes en los primeros siglos. En cambio, cuando comprobó que el rigor apartaba a las almas de Dios, apeló a la benignidad y retornó a la penitencia iterable.

Además hay que evitar un segundo equívoco: el de afirmar que la penitencia privada aparece en los ss. VI-VII. Si analizamos el proceder de la Iglesia Apostólica encontramos —junto a la idea predominante de que el cristiano no debe pecar, sino aspirar a la santidad— que la penitencia *pública* se reserva a los pecados especialmente graves: la apostasía, el adulterio, el homicidio, etc., y la penitencia *privada* e *iterable* a los pecados menos graves, aunque las formas de esta penitencia son poco conocidas. No se puede olvidar, en efecto, que Hermas es el primer gran rigorista y que la novedad que introduce en materia penitencial no es el reconocimiento de que la Iglesia tiene poder de perdonar todos los pecados sin límite alguno, sino que la Iglesia debe *aplicar el rigor en el poder de las llaves*, para, de este modo, evitar todo relajamiento e impulsar la santidad de todos los bautizados.

Todo esto concuerda con la doctrina sancionada por Trento, según la cual «si alguno dijere que la confesión sacramental, o no fue instituida o no es necesaria por derecho divino; *o dijere que el modo de confesarse con solo el sacerdote, que la Iglesia observó siempre desde el principio* y sigue observando, es ajeno a la institución y mandato de Cristo, y una invención humana, está fuera de la Iglesia»[15].

B) Penitencia «tarifada»

La nueva praxis penitencial adoptó muy pronto la forma de penitencia «tarifada» o «reglada», así llamada porque el confesor imponía al penitente las penitencias que prescribían los *penitenciales,* que eran una especie de manuales para confesores, donde cada pecado tenía asignada una «tarifa» penitencial[16].

El ritual de la penitencia tarifada se desarrollaba conforme al siguiente esquema: acusación privada de los pecados a un sacerdote; imposición de la penitencia correspondiente; absolución; y cumplimiento de la penitencia.

Todos los penitenciales concuerdan en el orden de los dos primeros elementos: el penitente manifestaba sus pecados y el confesor le imponía la penitencia. En cuanto a los otros dos, no hay uniformidad: en los penitenciales más antiguos la absolución precede al cumplimiento de la peniten-

cia; en otros muchos, mediaba un espacio de tiempo entre la confesión y la absolución, en el que se cumplía la penitencia. El esquema seguido hasta el siglo X, según atestigua el ritual romano de la época, era éste: confesión, imposición de la penitencia, cumplimiento de la misma y absolución.

Cuando el penitente había cumplido la penitencia, venía a la Iglesia, se arrodillaba ante el altar, el sacerdote imponía las manos, recitaba la plegaria del perdón de los pecados y con ello el pecador quedaba recociliado con Dios y con la Iglesia[17]. En esta época todavía no existe la fórmula indicativa de absolución, como aparece en el Ritual Romano de Paulo V de 1614. El sacramentario Gelasiano contiene cinco *orationes super paenitentes,* de las cuales las cuatro primeras se remontan a los siglos V-VI.

Aunque en el siglo VIII estaba generalizada la penitencia «tarifada», no faltaron intentos de volver a la penitencia antigua —por ejemplo, en la reforma carolingia—, con la intencionalidad de no conceder con facilidad el perdón de pecados gravísimos y evitar las conmutaciones de la penitencia que se había venido implantando: cuantiosas limosnas, misas, etc., lo cual, además de introducir nuevas discriminaciones entre los pobres y los poderosos, resquebrajaba el auténtico sentido penitencial. Gran parte de esas conmutaciones estaban contenidas en los *penitenciales,* por lo que algunos concilios provinciales pidieron su derogación, por considerarlos llenos de errores[18]. En este ambiente se comprende que durante algún tiempo coexistieran la penitencia antigua y la tarifada, como atestigua el Capitular de Teodulfo de Orleáns, del año 821.

El *Ordo agentibus publicam paenitentiam* del Gelasiano, que viene inmediatamente después de las *oraciones sobre los penitentes,* no es de esta época, sino que debió formar parte —salvo el título y algunas rúbricas introducidas más tarde— de un libro penitencial con los usos litúrgicos del siglo V. Posiblemente fue compilado en Roma en la época de la reorganización de las estaciones cuaresmales e insertado después en el citado sacramentario.

C) La obligación de confesar

La reiterabilidad y la generalización de la penitencia tarifada motivó que pronto se urgiera la obligación de confe-

sarse al menos una vez al año y siempre que, existiendo conciencia de pecado grave, hubiese que recibir la comunión eucarística. La legislación no se uniformó hasta el IV Concilio de Letrán, que introdujo la confesión «al menos una vez al año» (y comulgar, «por lo menos» en Pascua: cfr. D 437).

8. La Penitencia en los teólogos escolásticos desde el siglo XIII[19]

A) Cuestiones doctrinales

La penitencia tarifada había resuelto un grave problema pastoral, en cuanto que *todos* los pecadores tenían acceso a ella; había eliminado también los aspectos infamantes de la penitencia pública.

Sin embargo, en el aspecto doctrinal hubo que esperar hasta la época áurea de la escolástica medieval para aclarar algunos puntos, sobre todo el del papel que juega cada uno de los actos que integran la celebración de la penitencia, y cuál es el tipo de mediación que corresponde a la Iglesia para otorgar el perdón de los pecados y que éstos sean perdonados ante Dios.

Si en la época de la penitencia antigua (pública) y en la tarifada se ponía el acento en la *contrición,* a partir de la gran escolástica la absolución del sacerdote cobra cada vez mayor importancia, hasta el punto de afirmarse que, si un pecado ha sido perdonado por Dios *antes* de la absolución, nunca habrá sido *con absoluta independencia* de ella, puesto que todos los actos del penitente, para que sean auténticos, deben estar ordenados a recibir la absolución. Dicho en otros términos: todos los actos del penitente, si son verdaderos, implican el deseo serio de someter los pecados a la *potestad de las llaves,* otorgada por Jesucristo a su Iglesia.

Los autores escolásticos manejan dos grandes materiales de construcción para levantar su edificio doctrinal: la aplicación a la penitencia del esquema *materia-forma* (la materia o cuasimateria son los actos del penitente y la forma es la absolución), de cuya conjunción resulta el signo sacramental, no pudiendo perdonar los pecados ninguno de ellos

por separado; y la institución del sacramento de la Penitencia por Cristo.

Este es el esquema que desarrolla santo Tomás de Aquino en los Comentarios al Maestro de las Sentencias (In IV Sent. 22) y en la Suma Teológica (3, q.84-90). Para el sabio Aquinate, no hay otro camino para obtener el perdón de los pecados que la mediación eclesial; de tal modo que, en los casos en los que Dios concede el perdón por la contrición perfecta del pecador, lo hace porque esa contrición incluye el propósito de someter los pecados al poder de las llaves que tiene la Iglesia (el *votum paenitentiae*); si no hay tal propósito, no hay contrición verdadera.

En contra de santo Tomás, Escoto sostuvo la existencia de dos caminos distintos de justificación: uno sacramental y otro extrasacramental. En el primero, la contrición merece «de congruo» la justificación; en el segundo, la justificación se realiza *ex opere operato* y es más fácil porque no se requiere una contrición operante como «mérito de congruo».

Además, Escoto puso la esencia del sacramento en la *absolución*. La confesión, la contrición y la satisfacción son sólo disposiciones para el sacramento.

Sin embargo, el Concilio de Florencia —más tarde también el de Trento— recogió la doctrina de Santo Tomás[20], que se diferenciaba tanto de la teología anterior al siglo XII (según la cual la penitencia consiste sólo en los actos del penitente; de ahí el contricionismo y la propensión al rigorismo en las prácticas penitenciales del pecador), como de la de Escoto, que, al poner la esencia de la penitencia en la absolución, hace que el sacerdote sea quien realice el sacramento; y afirmaba que el sacramento de la Penitencia está constituido *conjuntamente* por los actos de penitente (designados como *cuasimateria*) y por la absolución (llamada *forma*).

He aquí la síntesis magistral recogida por el Concilio de Florencia: «El cuarto sacramento es la penitencia, cuya cuasimateria son los actos del penitente, que se distinguen en tres partes. La primera es la contrición del corazón, a la que toca dolerse del pecado cometido con propósito de no pecar en adelante. La segunda es la confesión oral, a la que pertenece que el pecador confiese a su sacerdote íntegramente to-

dos los pecados de que tuviere memoria. La tercera es la satisfacción por los pecados, según el arbitrio del sacerdote: satisfacción que se hace principalmente por medio de la oración, el ayuno y la limosna. La forma de este sacramento son las palabras de la absolución que profiere el sacerdote cuando dice "Yo te absuelvo"»[21].

B) El rito sacramental

Durante esta época la penitencia sigue siendo substancialmente idéntica a la del período anterior; pero se va imponiendo paulatinamente la forma de dar la absolución antes de cumplirse la satisfacción. Esta forma es la que ha permanecido durante los siglos posteriores y la que está vigente todavía en el *Ordo Paenitentiae* en los esquemas A y B, que son el modo ordinario de conceder el perdón y la reconciliación con Dios y la Iglesia.

C) Intervenciones magisteriales y errores

Durante este período son especialmente interesantes las intervenciones del IV Concilio de Letrán (1214) —al que ya nos hemos referido— sobre la obligatoriedad de la confesión anual y sobre las obligaciones propias de los confesores[22]; el Decreto para los Armenios del concilio de Florencia, que recoge y propone la doctrina de Santo Tomás de Aquino[23]; la condenación de Aberlardo, que negaba prácticamente «el poder de las llaves», y de las teorías de J. Wicleff[24] (1415) y Pedro Martínez de Osma[25] (1479), que negaban la necesidad de la confesión para los que ya estaban contritos.

Lutero mantuvo en un principio el «poder de las llaves» dado por Cristo a la Iglesia, aunque no se pronunció sobre su realidad sacramental. Pero su práctica fue rápidamente abandonada en el conjunto del protestantismo, y su teología, tal y como había sido expuesta por los escolásticos, fue combatida con mayor o menor violencia.

El Concilio de Trento repitió y precisó más la doctrina del Concilio de Letrán. Señaló especialmente la sacramentalidad de la penitencia, la eficacia de la absolución sacramental para la reconciliación con Dios, con la necesidad correlativa de una confesión integral y verdadero arrepen-

timiento para la validez de la absolución recibida. Por otra parte, insistió sobre los fundamentos bíblicos de la satisfacción penitencial, que, bajo una forma u otra, siempre ha estado en vigor en la Iglesia[26].

9. Fórmulas absolutorias de la Penitencia

Las numerosas fórmulas absolutorias contenidas en los libros penitenciales desde el siglo VIII al XV no siempre han estado redactadas en el mismo estilo.

En un principio adoptaron una forma literaria optativa o de oración y luego una forma indicativa o judicial. Las fórmulas optativas abundan entre los actos preparatorios del penitente. Otras están en relación con la absolución y revisten carácter sacramental. Generalmente contienen una evocación expresa al *poder de las llaves* conferido por Cristo a Pedro y a los Apóstoles y concluyen con un detalle personal relativo a los sacerdotes y al pueblo. Es destacable la que contiene una carta del obispo de Angers a Roberto de Mans (837). También se encuentra en el Pontifical Romano-Germánico.

Las fórmulas *indicativas* comienzan a aparecer durante los siglos IX-X, siendo enseguida las más preferidas tanto por la pastoral como por las escuelas teológicas, ya que ven en ellas mejor expresado el carácter judicial de la actuación sacramental del sacerdote confesor y una mayor analogía con las del Bautismo y Confirmación. Una de las más antiguas se encuentra en los *Ordines* penitenciales de los enfermos (s. X). Luego se unió una fórmula optativa o de oración con la indicativa o judicial, como la que se encuentra en el Ordo promulgado en el Sínodo de Nimes del año 1284 y así ha continuado hasta nuestros días, mediante el Ritual de Paulo V, en 1614, que sustancialmente se encontraba ya en el Ritual del Cardenal Santori (1584), es decir: *Misereatur, Indulgentiam, Dominus noster Jesus Christus te absolvat...*, que ha estado en vigor en la Iglesia hasta la promulgación del Ritual de Pablo VI[27].

10. El Nuevo rito del sacramento de la Penitencia

A) Preparación

El movimiento litúrgico, anterior al Concilio Vaticano II, había intentado revalorizar el carácter comunitario y eclesial del sacramento de la penitencia, con celebraciones comunitarias anteriores y posteriores a la confesión. Pastoralmente esto no era muy viable, dado que los fieles se confesaban con frecuencia en orden a la comunión eucarística, de modo especial desde los dos Decretos de San Pío X, sobre la comunión frecuente *(Sacrosancta Tridentina Synodus)* y sobre la edad de la primera Comunión *(Quam singulari)*. Esto es una óptima adquisición pastoral y no se puede desestimar, pues ha reportado a la Iglesia copiosos frutos de vida espiritual intensa. Lo que el movimiento litúrgico deseaba era armonizar esa grandiosa realidad pastoral y que no se perdiese en la conciencia de los fieles, y a ser posible en la misma celebración penitencial, el carácter eclesial de este sacramento como todos los demás, sin perder de vista que este sacramento incluye por su misma naturaleza un aspecto privado, como se ha mantenido siempre en la Iglesia, incluso en la época de mayor auge de la llamada penitencia pública.

En la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, en uno de los más breves artículos de toda la documentación conciliar, se dice: «Revísense el rito y las fórmulas de la penitencia, de manera que expresen más claramente la naturaleza y el efecto del sacramento»[28]. Dentro de su brevedad, el Concilio manifestaba aquí su deseo de una reforma eficaz del rito. Luego otros documentos del mismo expresarían el carácter comunitario y eclesial del sacramento de la Penitencia[29].

Dentro del *Consilium*, organismo creado para llevar a cabo la reforma litúrgica inspirada por el Concilio Vaticano II, se creó una comisión de peritos a fines del año 1966, entre los que se encontraban K. Rahner, C. Vogel y L. Ligier, presididos por el P. Lecuyer. Esta comisión presentó un proyecto el 4 de abril de 1967. Luego redactó un esquema completo de los ritos de la penitencia que fue presentado en la décima reunión general del *Consilium*, abril de 1968. En ese

esquema se exponen los criterios que se han seguido en el plan propuesto de reforma del rito de la penitencia; una síntesis histórica del sacramento de la penitencia en la Iglesia Oriental y Occidental y un proyecto de tres ritos: confesión individual, celebración comunitaria de la penitencia con confesión y absolución individual y celebración comunitaria con absolución general colectiva, sin previa confesión individual, según los casos previstos en la práctica vigente y autorizados por la competente autoridad de la Iglesia[30]. También se había previsto una nueva fórmula para la absolución sacramental, de modo que se expresasen mejor el efecto y la gracia propia de la Penitencia, según había pedido el Concilio Vaticano II. En la sesión XI del *Consilium* (octubre de 1968) fueron examinados y aprobados los «praenotanda» o introducción general al rito. En noviembre de 1969 se discutió la posibilidad de una pluralidad de fórmulas para la absolución, previa la aprobación y decisión de las respectivas Conferencias Episcopales. De este modo el trabajo de la comisión quedó prácticamente terminado. Tenía no pocos interrogantes. Todo el trabajo de la Comisión pasó a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe, cuyo examen se prolongó hasta el 16 de junio de 1972, en que esa Sagrada Congregación publicó las normas generales para dar la absolución colectiva sin previa confesión sacramental.

Después de cerca de tres años de la elaboración del primer proyecto pareció conveniente revisarlo de nuevo y adaptarlo a las normas de la S.C. para la Doctrina de la fe. Había que completar y adaptar también la introducción general, según el estilo adoptado en los otros libros litúrgicos que se habían promulgado durante ese tiempo. Había que enriquecer también los mismos ritos litúrgicos, que en un principio se redactaron muy escuetamente, en sus líneas esenciales. Para este trabajo se constituyó una nueva comisión dirigida por P. Journel y con miembros completamente distintos de la comisión anterior. El trabajo de esta comisión fue sometido, además de a la Congregación para el Culto Divino, a las Congregaciones para la Doctrina de la fe, de los Sacramentos, del Clero, de la Evangelización de los pueblos y a la Penitenciaría Apostólica. Después de un año de examen minucioso en esos Dicasterios romanos, el trabajo que-

dó terminado. Pero en mayo de 1973 fue sometido de nuevo a la aprobación de la Congregación para la Doctrina de la fe, que dio su dictamen final en noviembre de 1973, y el 2 de diciembre de ese mismo año fue promulgado por un Decreto de la Sagrada Congregación para el Culto Divino. El nuevo Rito de la Penitencia se publicó en su primera edición típica el 4 de febrero de 1974.

B) Criterios para la revisión del rito

Basados en la doctrina general del Vaticano II se subraya que el pecado es ofensa a Dios y a la Iglesia; por lo mismo, que en la penitencia el pecador se reconcilia con Dios y con la Iglesia; que toda la Iglesia colabora en la conversión y en la reconciliación del hermano que ha pecado.

Además de estos aspectos fundamentales de la penitencia en la Iglesia, se han tenido presentes en la reforma del rito los criterios generales de la reforma litúrgica posconciliar: revalorizar en el rito la importancia de la Sagrada Escritura; subrayar el aspecto comunitario; cuidar la simplicidad y la sobriedad del rito al mismo tiempo que su nobleza y dignidad; no olvidar la impronta del misterio pascual en los sacramentos; y tener presente la acción del Espíritu Santo en la Iglesia y el amor y misericordia del Padre como fuente de la salvación del mundo.

C) Título del sacramento

Aunque no es lo más importante, no deja de tener interés. Sirve para identificarlo y expresar su contenido. Normalmente se le ha llamado «confesión», de ahí «confesor» al sacerdote que administraba este sacramento y «confesonario» al lugar donde se administra. Esto indica la importancia que se ha dado a la acusación de las faltas que ha polarizado, en cierto modo, la atención sobre las demás partes o elementos de este sacramento. En la antigüedad prevaleció el nombre de Penitencia; de ahí el nombre de «Ordo Paenitentium», «penitenciales», «penitenciarios», que, en cierto sector de la Iglesia, ha perdurado hasta nuestros días y se referían respectivamente a la clase de los que hacían la penitencia pública, a los libros en donde se consignaban ritos y otras

normas referentes a la penitencia, y a los encargados de impartirla.

En el nuevo rito se le da el nombre de «reconciliación», aunque queda el de *Ordo Paenitentiae.* El nombre de «reconciliación» tiene una buena base bíblica: San Mateo lo emplea para la purificación antes de presentar la ofrenda en el altar (5, 23-24); en las Cartas paulinas se nos presenta a Cristo como el reconciliador de los hombres con el Padre (Ef. 2 14-16); también son textos muy expresivos Col. 1, 20; Rom. 5, 10; 2 Cor. 5, 18-20. En la antigua Liturgia Romana se llama a este sacramento «reconciliación de los penitentes», por ejemplo, en el Sacramentario Gelasiano[31]. Aparece también en la doctrina magisterial de la Iglesia y en la práctica popular de algunos lugares, en donde los fieles hablan de ir a «reconciliarse» o preguntan al sacerdote si pueden «reconciliarlos».

Es cierto que ese título de «reconciliación» pone en evidencia mejor la acción de Dios, o al menos, la relación bilateral del encuentro con Dios en los sacramentos, mientras que penitencia y confesión expresan más bien la parte del penitente.

D) El sacramento de la Penitencia: sus partes

En el n. 6 de los prenotandos del nuevo ritual se dice: «El discípulo de Cristo que, después del pecado, movido por el Espíritu Santo, acude al sacramento de la Penitencia, ante todo debe convertirse de todo corazón a Dios. Esta íntima conversión del corazón, que incluye la contrición del pecado y el propósito de una vida nueva, se expresa por la confesión hecha a la Iglesia, por la adecuada satisfacción y por el cambio de vida. Dios concede la remisión de los pecados por medio de la Iglesia, a través del ministerio de los sacerdotes». Se indican aquí cinco elementos: contrición, confesión —previo el examen de conciencia—, satisfacción y absolución.

a) Contrición

La contrición ocupa el primer lugar de los actos del penitente y consiste en un dolor del alma y un detestar el pe-

cado cometido, con propósito de no pecar en adelante. De esta contrición del corazón depende la verdad de la penitencia.

b) Confesión

La confesión de las culpas, que nace del verdadero conocimiento de sí mismo ante Dios, por medio del examen de conciencia, y de la contrición de los propios pecados, es parte del sacramento de la Penitencia. La confesión exige del penitente la voluntad de abrir el corazón al ministro de Dios, y del ministro un juicio espiritual, mediante el cual, como representante de Cristo, y en virtud del poder que se le ha confiado, pronuncia la sentencia de absolución o retención de los pecados.

c) Satisfacción

La verdadera conversión exige la satisfacción por los pecados, el cambio de vida y la reparación de los daños. El objeto y la cuantía de la satisfacción ha de acomodarse a cada penitente, para que cada uno repare lo que destruyó por su pecado. Ha de ser realmente un remedio del pecado cometido y algo que, de algún modo, renueve la vida.

d) Absolución

Al pecador bien dispuesto, Dios le concede el perdón de los pecados por medio del signo de la absolución impartida por el ministro adecuado. Con ella, el sacramento de la Penitencia alcanza su plenitud.

E) Necesidad y utilidad del sacramento de la Penitencia

La acción o efecto de este sacramento es la conversión renovada, la reconciliación de aquellos que han pecado después del Bautismo. Por eso, la Penitencia se considera en la tradición de la Iglesia como una renovación de la gracia bautismal.

El Bautismo es, en efecto, el primer signo fundamental de la conversión a Cristo y de la participación en el misterio de su muerte y resurección (Rom. 6, 7-13). Siguiendo la doc-

trina del Concilio de Trento, el nuevo rito, en su Introducción general distingue entre la *necesidad* y *utilidad* del sacramento de la Penitencia. Es diversa y múltiple la herida del pecado en la vida de los individuos y de la comunidad. Por eso, es también diverso el remedio que nos proporciona la Penitencia. De aquí que el fiel deba confesar al sacerdote todos y cada uno de los pecados graves que recuerde, después de examinar su conciencia, para recibir el remedio saludable del sacramento de la Penitencia[15]. «Además, la recepción frecuente y diligente de este sacramento es muy útil contra los pecados veniales. Porque no se trata de una mera repetición ritual ni de una especie de ejercicio psicológico, sino de un esfuerzo asiduo por perfeccionar la gracia del Bautismo, para que, llevando en nuestro cuerpo la muerte de Cristo, la vida de Jesús se manifieste cada día más en nosotros (Cfr. 2 Cor. 4, 10). En estas confesiones, los penitentes, al acusarse de faltas veniales, deben preocuparse, sobre todo, por asemejarse más plenamente a Cristo y por obedecer con mayor atención a la voz del Espíritu» (REP, n. 7, b).

F) Misión de la comunidad eclesial en la celebración de la Penitencia

«La Iglesia entera, como pueblo sacerdotal, actúa de diversas maneras en el ejercicio de la obra de la reconciliación que Dios le confió. Porque no solamente llama a la penitencia por medio de la predicación de la palabra de Dios, sino que también intercede por los pecadores y ayuda al penitente con solicitud maternal, para que reconozca y confiese sus pecados y alcance así la misericordia de Dios, que es el único que puede perdonarlos. Pero, más aún, la Iglesia misma llega a ser el instrumento más importante de la conversión y de la absolución del penitente, por el ministerio que Cristo confió a los apóstoles y a sus sucesores» (Cfr. Mt. 18, 18; Jn. 20, 23) (REP. 8).

G) El ministro del sacramento de la Penitencia

«La Iglesia ejerce el ministerio del sacramento de la Penitencia por medio de los presbíteros y obispos, quienes, por la predicación de la Palabra de Dios, llaman a los fieles a la

conversión y les declaran e imparten el perdón de los pecados, en nombre de Cristo y por el poder del Espíritu Santo.

»En el ejercicio de este ministerio, los presbíteros obran en comunión con el obispo, de cuyo poder y misión participan, pues el obispo es el moderador de la disciplina penitencial.

»El ministro competente del sacramento de la penitencia es el sacerdote con facultad para absolver según las leyes canónicas. Pero todos los sacerdotes, aunque no estén aprobados para oír confesiones, absuelven en forma válida y lícita a cualquier penitente en peligro de muerte» (REP, n. 9).

H) Ejercicio pastoral del ministerio sacerdotal en la Penitencia

«Para que el confesor pueda desempeñar su oficio recta y fielmente, debe conocer las dolencias espirituales, aplicarles los remedios convenientes y ejercer con sabiduría su oficio de juez, para lo cual, debe adquirir la ciencia y la prudencia necesarias, con el estudio asiduo, bajo la guía del magisterio de la Iglesia, y, sobre todo, con la oración; porque el discernimiento de los espíritus es un conocimiento íntimo de la acción de Dios en el corazón de los hombres, un don del Espíritu Santo y un fruto de la caridad (Fil. 1, 9-10).

»El confesor debe mostrarse siempre dispuesto a escuchar las confesiones de los fieles, cuantas veces lo pidan en forma razonable.

»Cuando el confesor recibe al pecador penitente y lo conduce a la luz de la verdad, cumple una función paternal, revela a los hombres el corazón de Dios Padre y reproduce la imagen de Cristo, Buen Pastor. Debe recordar, por consiguiente, que se le ha confiado el mismo ministerio de Cristo, el cual cumplió misericordiosamente la obra de la redención, para salvar a los hombres, y se hace presente, con su poder, en los sacramentos.

»El confesor, sabiendo que, como ministro de Dios, ha conocido la conciencia secreta de su hermano, está obligado a guardar religiosamente el secreto sacramental» (REP, n. 10).

I) El penitente

«Son muy importantes las funciones que el mismo fiel penitente desempeña en el sacramento. Porque, al acercarse, debidamente preparado, a este remedio de salvación instituido por Cristo y al confesar sus pecados, toma parte activa, con sus actos, en el mismo sacramento que llega a plenitud con las palabras de la absolución, que el ministro pronuncia en nombre de Cristo.

»Así el fiel, mientras experimenta y proclama en su vida la misericordia de Dios, celebra también, junto con el sacerdote, la liturgia de una Iglesia que se halla en trance de continua renovación (REP, n. 11).

J) Celebración de la Penitencia

El nuevo Ritual indica que el sacramento se administre en el *lugar* y en la *sede* establecidos por el derecho. Según el Código vigente, «el lugar propio para oír confesiones es una iglesia u oratorio. Por lo que se refiere a la sede para oír confesiones, la Conferencia Episcopal dé normas, asegurando en todo caso que existan siempre en lugar patente confesonarios provistos de rejillas entre el penitente y el confesor, que pueden utilizar libremente los fieles que los deseen. No se deben oír confesiones fuera del confesonario, si no es por justa causa» (CIC, c. 964). La Conferencia Episcopal Española, de acuerdo con las facultades del canon citado, ha determinado que «en las iglesias y oratorios existirá siempre en lugar patente el confesonario tradicional, que pueden utilizar libremente los fieles que así lo deseen» (art. 7, del segundo decreto de la CEE sobre normas complementarias al Nuevo Código).

Respecto al *tiempo* de la celebración, el Ritual establece como norma general que la reconciliación de los penitentes puede celebrarse en cualquier día y hora. Sin embargo, es conveniente que los fieles sepan los días y horas en que el sacerdote está disponible para atenderles en ese ministerio. También es aconsejable que los fieles se acerquen a reconciliarse en momentos distintos de la celebración Eucarística, si bien la prudencia pastoral tendrá en cuenta las condiciones en que se encuentran los fieles. Por lo demás, no pue-

de olvidarse que quien necesita ponerse en gracia de Dios y lo hace durante la celebración de la Misa, se dispone a participar en el Sacrificio del modo más perfecto, que consiste en recibir sacramentalmente al Señor.

El ritual recuerda que la *Cuaresma* es un tiempo especialmente apropiado para la celebración de este sacramento, que puede ir precedido de celebraciones penitenciales que ayudan a lograr un conocimiento y unas disposiciones internas mejores para reconciliarse con Dios y con los hermanos, a la vez que se acentúa el carácter eclesial y comunitario.

En cuanto a las *vestiduras* litúrgicas, el Ritual no prescribe ninguna especial, sino que se observen las normas dadas por los ordinarios locales. Las últimas orientaciones de la Conferencia Episcopal Española (XI . 1978) señalan que «los ornamentos propios para la celebración individual en la Iglesia son el alba y la estola. Si se celebra en otro lugar apropiado, fuera de la Iglesia, no es necesario que el ministro revista ningún ornamento» (n. 75).

Respecto al *modo* de celebrar el sacramento de la reconciliación el Ritual contempla tres posibilidades: reconciliación de un solo penitente, reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución individual y reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución general.

a) Reconciliación de un sólo penitente

El Ritual exhorta, en primer lugar, tanto al sacerdote como al penitente, que se preparen con la oración a celebrar este sacramento. El sacerdote invocará al Espíritu Santo para recibir de El la luz y la caridad necesarias para ejercer su ministerio con entrañas de buen pastor. Por su parte, el penitente confrontará su vida con los mandamientos y el ejemplo de Jesucristo y rogará a Dios que le perdone sus pecados.

Una vez realizada esta preparación, comienza la celebración del rito de la reconciliación que consta de las partes siguientes: acogida del penitente, lectura de la Palabra de Dios, confesión de los pecados, manifestación del dolor, absolución sacramental, alabanza a Dios y despedida.

Acogida del penitente. El sacerdote debe acoger al penitente con amor fraterno y dirigirle, si parece oportuno, un saludo amable y cariñoso. El penitente se santigua (se aconseja que también lo haga el sacerdote) y el ministro le invita a la confianza, mediante una breve fórmula —el Ritual recoge seis—. El penitente, sobre todo si es desconocido para el confesor, debe indicarle su situación cristiana personal para que el sacerdote pueda cumplir bien su ministerio.

Lectura de la Palabra de Dios. Después el sacerdote o el mismo penitente, si es oportuno, lee algún texto de la Sagrada Escritura, que puede hacerse también en la preparación al sacramento. El Ritual trae una selección de doce textos escriturísticos para esta ocasión.

Confesión de los pecados. Luego el penitente confiesa sus pecados, comenzando, donde sea costumbre, por la fórmula: «Yo, pecador,...». Se dan normas para que el sacerdote ayude al penitente a la confesión de sus pecados, cuando sea necesario, y al arrepentimiento y expiación convenientes. Luego le impone una saludable penitencia que sea satisfacción y ayuda para el futuro, de modo especial con la oración, la propia abnegación, el servicio misericordioso en favor del prójimo, que tanto manifiesta el aspecto social de este sacramento.

Oración del penitente y absolución. El Ritual presenta once fórmulas breves mediante las cuales el penitente puede expresar su dolor y propósito de enmienda. Inmediatamente extiende el sacerdote sus manos sobre el penitente, o al menos la mano derecha, y recita la siguiente fórmula de absolución:

> Dios, Padre misericordioso, que reconcilió consigo al mundo por la muerte y resurrección de su Hijo, y derramó el Espíritu Santo para la remisión de los pecados, te conceda, por el ministerio de la Iglesia, el perdón y la paz. Y YO TE ABSUELVO DE TUS PECADOS EN EL NOMBRE DEL PADRE Y DEL HIJO Y DEL ESPIRITU SANTO.

Alabanza a Dios y despedida. Como ritos de conclusión el Ritual presenta cinco fórmulas para elegir la más apropiada. Con ellas se proclama la misericordia de Dios y se despide al penitente.

Rito breve. Cuando lo aconseje la necesidad pastoral, el sacerdote puede omitir o abreviar algunas partes del rito. Hay que observar siempre: la confesión de los pecados y la aceptación de la satisfacción, la invitación a la contrición y las fórmulas de la absolución y de la despedida. En inminente peligro de muerte es suficiente que el sacerdote diga las palabras esenciales de la absolución: «Yo te absuelvo...».

b) Reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución individual

En ocasiones especiales es muy conveniente una celebración más solemne de la penitencia sacramental, aprovechando todas las oportunidades que ofrece el nuevo rito penitencial, así por ejemplo en la celebración de la Cuaresma, en Ejercicios Espirituales o en otras circunstancias apropiadas. Esta celebración comunitaria manifiesta más claramente el carácter eclesial de la penitencia y puede favorecer mucho una mayor intensificación de las disposiciones interiores de los penitentes, sobre todo de la conversión del corazón. Esto ha de ser lo principal, pues si la solemnidad externa mermase la autenticidad de la conversión personal no sería aconsejable esa celebración comunitaria.

Para esta celebración se han de preparar lo mejor posible las lecturas, los cantos y se ha de cuidar que estén presentes varios sacerdotes que en lugares determinados puedan oír la confesión de cada penitente en particular y dar a cada uno la absolución sacramental.

Ritos iniciales: Reunidos todos los que participan en esas celebraciones pueden entonar un canto apropiado. Luego el sacerdote saluda a la asamblea con una de las siete fórmulas que trae el ritual, a la cual sigue una monición o breve exhortación sobre la importancia del rito, e invita a la oración y después de unos momentos de oración en silencio concluye con una de las seis plegarias que trae el nuevo ritual.

Liturgia de la Palabra: Es muy conveniente la Palabra de Dios en la celebración de la Penitencia porque ella nos da a conocer la misericordia de Dios y mueve al arrepentimiento. El nuevo rito trae una buena selección de lecturas bíbli-

cas tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo. Se puede elegir una o varias lecturas. Si son varias, la última será siempre la del evangelio y entre ellas se intercala algún salmo responsorial, o un canto apropiado o un espacio de silencio. Si sólo se hace una lectura es bueno que sea la del evangelio. A las lecturas sigue una homilía apropiada. Terminada la homilía, se deja un tiempo de silencio para la reflexión y examen de conciencia. Se puede ayudar a los fieles a hacer el examen y a excitar en ellos la contrición con fórmulas muy adecuadas que trae el mismo Ritual u otras semejantes. Si se juzga conveniente, esto puede sustituir a la homilía.

Rito de la reconciliación: A una invitación del diácono o de otro ministro, todos se arrodillan o se inclinan y rezan una fórmula de confesión muy general, por ejemplo, el «Yo pecador»..., recitan una oración litánica de las que trae el Ritual o entonan un canto adecuado. Luego se reza el Padrenuestro, que nunca se ha de omitir, y cada cual va a confesarse con el sacerdote que desee. Este le impone la penitencia y le da la absolución. Terminadas estas confesiones individuales, todos regresan a sus lugares respectivos y el sacerdote que preside invita a todos a la acción de gracias, para lo cual hay fórmulas muy bellas en el nuevo Ritual, como también para la conclusión del rito y despedida.

c) Reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución general

El nuevo Ritual trata de este modo de administrar el sacramento de la penitencia en los nn. 31-35. Damos su contenido tal cual aparece literalmente en el Ritual:

a') Disciplina de la absolución general. «La confesión individual e íntegra y la absolución individual siguen siendo la única forma ordinaria para que los fieles se reconcilien con Dios y con la Iglesia, a no ser que una imposibilidad física o moral exima de esta confesión.

Puede suceder, en efecto, por circunstancias especiales, que sea lícito y aun necesario impartir la absolución general a varios penitentes a la vez, sin la previa confesión individual.

Además del caso de peligro de muerte, también es lícito, en caso de grave necesidad, absolver sacramentalmente a varios fieles que se han confesado pecadores en forma general y se hallan convenientemente arrepentidos. Esto acontece, por ejemplo, cuando, por el número de penitentes, no hay suficiente cantidad de confesores para oír convenientemente las confesiones dentro de un tiempo razonable y, así, los penitentes —sin culpa propia— se verían obligados a privarse por largo tiempo de la gracia del sacramento o de la sagrada comunión. Este caso se dará, sobre todo, en territorios de misión, pero también en otros lugares y en aquellas reuniones de fieles en que se presente la grave necesidad mencionada (n. 31).

En cambio, si hay suficientes confesores disponibles, no es lícito dar la absolución general atendiendo sólo al crecido número de penitentes, como, por ejemplo, puede suceder en alguna fiesta importante o en una peregrinación[32].

Corresponde al obispo diocesano, en diálogo con los demás miembros de la Conferencia episcopal, juzgar si se dan las condiciones anteriores y, por lo mismo, determinar cuándo es lícito dar la absolución sacramental en forma general.

Fuera de los casos establecidos por el obispo diocesano, si se presenta otra necesidad grave de impartir la absolución sacramental a varios fieles a la vez, el sacerdote debe acudir antes, si le es posible, al ordinario de lugar, para impartir lícitamente la absolución; si no le es posible, informará al ordinario, cuanto antes, sobre la necesidad que se presentó y sobre la absolución general impartida[33].

Para que los fieles puedan beneficiarse de la absolución general, se requiere, necesariamente, que estén convenientemente dispuestos, es decir, que cada uno de ellos esté arrepentido de sus culpas y se proponga no volverlas a cometer y reparar los daños y escándalos que hubiere causado, y, además, debe tener el propósito de confesar individualmente, a su debido tiempo, los pecados graves que ahora no puede confesar. Los sacerdotes instruirán diligentemente a los fieles sobre estas disposiciones y condiciones, requeridas para el valor del sacramento[34].

Según esta doctrina del Ritual y la del vigente Código de Derecho Canónico (cc. 961-963 y 968) —que están inspira-

das, sobre todo, en la Declaración de la S. Penitenciaría Apostólica del 6.II.1915 ("AAS" 7 (1915) 72), en el Decreto de la SC Consistorial del 8.XII.1939 ("AAS" 31 (1939) 712), en la Instrucción de la S. Penitenciaría del 25.III.1944 ("AAS" 36 (1944) 115-116) y en las *Normas pastorales* de la SC para la Doctrina de la fe del 16.VI.1972 ("AAS" 64 (1972) 510-514), la disciplina de la absolución general se rige conforme a los siguientes principios:

1) la absolución general es *siempre algo excepcional*[35], puesto que la confesión íntegra de los pecados es el *único modo ordinario* para obtener el perdón de los mismos y la reconciliación con Dios y con la Iglesia;
2) un caso concreto de esa excepción es la amenaza de peligro de muerte, si el sacerdote o los sacerdotes no tienen tiempo de oír la confesión de cada penitente;
3) también, si hay necesidad grave, «es decir, cuando, teniendo en cuenta el número de penitentes, no hay bastantes confesores para oír debidamente la confesión de cada uno dentro de un tiempo razonable, de tal modo que los penitentes, sin culpa por su parte, se verían privados durante notable tiempo de la gracia sacramental o de la Sagrada Comunión». (c. 961)

   Conviene notar que se requiere que ambas condiciones se verifiquen *conjuntamente,* a saber: la *insuficiencia* de confesores y la circunstancia de que los penitentes se vean forzosamente privados de la gracia sacramental o de la comunión.

   La reunión de grandes masas de fieles para celebraciones penitenciales no justifica *per se* la absolución colectiva; todavía con mayor razón, si la convocación ha tenido como objetivo forzar un hecho consumado. Los fieles convocados, además de no tener ninguna obligación ni necesidad de hacerlo ese día y a esa hora, han podido confesarse antes o pueden hacerlo después. En el caso de no haber suficientes confesores, se confiesan los penitentes que puedan y los restantes en otro momento o día;
4) corresponde al obispo diocesano juzgar si se dan las condiciones requeridas. Teniendo en cuenta los criterios acordados con los demás miembros de la Confe-

rencia Episcopal, puede determinar los casos en los que se verifica esa necesidad;

5) para que un fiel reciba *válidamente* la absolución colectiva, se requiere a) estar debidamene dispuesto y b) *a la vez* tener el propósito de hacer a su debido tiempo confesión individual de todos los pecados graves que en las presentes circunstancias no ha podido confesar de ese modo;
6) a quien se le han perdonado los pecados por la absolución general, debe acercarse a la confesión individual *lo antes posible,* en cuanto tenga ocasión, antes de recibir otra absolución general, de no interponerse causa justa;
7) queda firme la obligación de que todos los fieles que han llegado al uso de razón están obligados a confesar fielmente sus pecados graves al menos una vez al año.

b') Rito de la absolución general. Todo se hace como para la reconciliación comunitaria con confesión y absolución individual, salvo que en la homilía el sacerdote ha de dar una síntesis de las normas de la Iglesia manifestadas en a') y que el sacerdote da la absolución a todos colectivamente con la fórmula ya conocida para la confesión individual. Se propone antes una satisfacción que todos deben cumplir; a ella cada uno puede añadir algo, si así lo desea. Finalmente, el sacerdote invita a la acción de gracias, como antes se ha indicado y, omitida la oración conclusiva, bendice al pueblo y lo despide.

11. Las celebraciones penitenciales

El nuevo Ritual presenta varios esquemas para lo que él mismo llama *celebraciones penitenciales.* Se trata de celebraciones de la Palabra, de corte penitencial, en las que el pueblo participa para aumentar su espíritu de penitencia.

Estas celebraciones no son estrictamente sacramentales, puesto que no se imparte en ellas la absolución sacramental; por ello, hay que educar al pueblo para que sea cons-

ciente de esta realidad y no las confunda con cualquiera de las celebraciones propiamente penitenciales (A.B.C.).

Entre las principales ventajas de estas celebraciones pueden señalarse las siguientes: potencian el espíritu de penitencia en la comunidad cristiana; ayudan a los fieles a preparar la confesión que harán a su debido tiempo; sirven para que los niños vayan adquiriendo gradualmente conciencia de la naturaleza y gravedad del pecado y su liberación por Cristo; y, finalmente, ayudan a los catecúmenos en su conversión.

12. Adaptaciones

El Ritual prevé la posibilidad de hacer algunas adaptaciones y señala cuáles son las que corresponde realizar a las Conferencias Episcopales, al obispo de la diócesis y al ministro del sacramento. Prácticamente ya han sido indicadas en lo que llevamos dicho.

13. Absolución de censuras y dispensa de irregularidad

Dado que los penitentes pueden ser no sólo pecadores sino sujetos de censuras e irregularidades canónicas, el ritual contiene unas fórmulas especiales para estos supuestos. El ministro puede usarlas en la celebración del sacramento, antes o después de la absolución sacramental, o fuera del sacramento de la Penitencia. Quizás sea oportuno recordar que el ritual de Santori ya contenía fórmulas semejantes.

14. Pluralidad de fórmulas

El Ritual contiene una gran pluralidad de fórmulas para la celebración del sacramento de la Penitencia, entre las que cabe destacar las lecturas bíblicas, los esquemas para exámenes de conciencia y la celebración penitencial para enfermos.

Por todo ello, bien puede afirmarse que el Ritual es el mejor libro de pastoral sobre la Penitencia, en el que el sa-

cerdote encontrará abundante y valioso material para ejercer como conviene el ministerio de la reconciliación, para bien de los hombres y glorificación de Dios, dos fines que nunca puede olvidar, pues le ayudarán a santificarse tanto como ministro como sujeto del sacramento[36].

15. Un modo práctico de reconciliar a un solo penitente con la mayor sencillez

A. *ACOGIDA*

Penitente: «Ave, María Purísima».
Sacerdote: «Sin pecado concebida».
Penitente: «En el Nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén».
Sacerdote: «El Señor Jesús, que no ha venido a llamar a los justos, sino a los pecadores, te acoja con bondad. Confía en él».

B. *PALABRA DE DIOS*

Sacerdote o Penitente: «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros» (Rom. 5, 8).

C. *CONFESION de los PECADOS y ACEPTACION de la SATISFACCION*

Penitente: «Hace que me confesé...» «Me acuso...».
Sacerdote: «Ya sabes... Procura... Arrepiéntete... En satisfacción por tus pecados... ¿Te parece...? Manifiesta, pues, tu contrición».

D. *ORACION del PENITENTE*

Penitente: «Jesús, Hijo de Dios, apiádate de mí, que soy un pecador».

E. *ABSOLUCION con IMPOSICION de MANOS*

Sacerdote: «Dios, Padre misericordioso, que reconcilió consigo al mundo por la muerte y la resurrec-

ción de su Hijo, y derramó el Espíritu Santo para la remisión de los pecados, te conceda, por el ministerio de la Iglesia, el perdón y la paz.
Y YO TE ABSUELVO DE TUS PECADOS EN EL NOMBRE DEL PADRE Y DEL HIJO Y DEL ESPIRITU SANTO».

Penitente: Amén.

F. ACCION de GRACIAS y DESPEDIDA del PENITENTE

Sacerdote: «El Señor, que te ha liberado del pecado, te admita también en su reino. A Él, la gloria por los siglos».

Penitente: Amén.

16. Rito para reconciliar a varios penitentes con confesión y absolución individual (Praen. 22-30; Or. 70-72)

La ambientación y justificación de esta celebración está magistralmente expuesta en el núm. 22 de los Praenotanda.

A. *Ritos iniciales* (Praen. n. 23)
Canto.
Saludo del Sacerdote.
Monición sobre la importancia y el orden de esta celebración.
Oración.

B. *LITURGIA DE LA PALABRA* (Praen. n. 24)

Se ordena como la de la Misa; o, si hay una sola lectura, *conviene que se tome del Evangelio.*
Homilía (con las matizaciones que se indican en Praen. n. 25).
Examen de conciencia (que puede ser dirigido, con sugerencias, en un ambiente de silencio para la reflexión).

C. *RITO DE RECONCILIACION* (Praen. n. 27)

Invitación del Diácono o ministro.
Todos arrodillados, o inclinados: Confesión en general.
Oración litánica, o canto.
PADRE NUESTRO, con conclusión.
CONFESION Y ABSOLUCION INDIVIDUAL (Praem. n. 28).
Los fieles se acercan a los Sacerdotes, que se hallan en lugares adecuados:
confesión,
absolución, tras
imposición y aceptación de la satisfacción.

D. *ACCION DE GRACIAS POR LA MISERICORDIA DE DIOS* (Praen. n. 29)

El sacerdote que preside, con los demás sacerdotes junto a sí, invita a la acción de gracias y a la práctica de las buenas obras.
Salmo o himno apropiado, o bien Oración litánica para proclamar el poder y la misericordia de Dios.
Oración final de acción de gracias.

E. *RITO DE CONCLUSIÓN* (Praen. n. 30)

Bendición del sacerdote.
Despedida de la asamblea.

Conviene sopesar bien los valores de esta forma de celebración de la reconciliación; ellos y sus peligros están detalladamente expuestos en las Orientaciones Doctrinales y Pastorales del Episcopado Español, n. 70.

Capítulo V
LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS*

1. Las unciones con óleo en el mundo extrabíblico y en el AT

El aceite, como todas las sustancias que tienen mucha utilidad para la vida humana, ha sido empleado en un gran número de religiones paganas y todavía se usa en no pocos pueblos no civilizados. La unción se hace frecuentemente con perfumes, miel, saliva, grasa, sangre, etcétera; pero, sobre todo, con aceite, solo o mezclado con otras sustancias.

Las virtualidades del aceite se han condensado en esta fórmula: *oleum enim sanat, lenit, recreat, penetrat ac lucet.* Todo esto lo hace muy apto para ser un símbolo religioso importante. En forma de unción se utiliza para consagrar las personas y las cosas y para curar enfermedades o alejar los poderes maléficos. Con este uso se encuentra entre los egipcios, griegos y romanos y en diversas culturas de América y África.

Se usa también en los ritos funerarios. Los griegos acostumbraban a colocar en las tumbas vasos con ungüentos *(lecytas),* de los que hay numerosos ejemplares en los museos arqueológicos. Un rito de unción de enfermos y difuntos se ha encontrado en la *Avesta* iraní.

Entre los semitas era muy estimada la unción como rito sagrado. El AT muestra el uso del aceite en sentido profano y religioso. Se usa para la preservación de los ardores del sol, como ingrediente higiénico y maquillaje, y como remedio en las enfermedades (cfr. Sal. 104, 15; Dt. 38, 40; Rut 3, 3; Dan. 10, 3). Se emplea en las fiestas (Ecl. 9, 8; Sal. 23, 5);

en la unción de objetos de culto (Ex. 30, 26; 40, 10), de ciertas personas (Lev. 8, 12 y 30) y de los reyes (1 Re. 10, 1). Jacob unge la piedra de Bethel (Gn 28, 18; 35, 14).

El título de *ungido* por excelencia se aplica al Mesías; por ello Jesús de Nazaret, como Mesías verdadero, será el Ungido por antonomasia, el Cristo[1].

2. El rito de la Unción promulgado por Santiago

Los Santos Padres han visto un anuncio anticipado del sacramento de la Unción de los Enfermos en el texto de Marcos 6, 12-13, el cual dice que los Apóstoles, enviados por Cristo a misionar por la Galilea, y en conformidad con sus instrucciones, predicaban la penitencia, arrojaban muchos demonios y ungían con óleo a muchos enfermos y los curaban.

Pero es en la Carta de Santiago donde se ha visto la promulgación de este sacramento, según las enseñanzas de la Iglesia, sobre todo las del Concilio Tridentino. Después de exhortar a la fortaleza en las pruebas, mediante la paciencia y la oración, añade: «*¿Está afligido alguno entre vosotros? Ore. ¿Está de buen ánimo? Salmodie. ¿Alguno entre vosotros enferma? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor, y la oración de la fe salvará al enfermo y el Señor le hará levantarse y los pecados que hubiere cometido le serán perdonados*» (Sant. 5, 13-15).

El apóstol alude en este texto a un rito usual en tiempo de Cristo, al que Él dio un contenido nuevo del que carecía hasta entonces. El rito es muy sencillo: oración y unción con óleo; gracias a él, el enfermo curará. Esta curación no es ni sólo corporal ni sólo espiritual sino *integral*, es decir: se refiere a la salud del hombre completo, destinado a la plenitud de Dios. La salud debe entenderse en sentido amplio: la oración de la fe y la unción concederán a cada uno lo que *aquí* y *ahora* es salud para él. Para unos, la salud puede ser la curación de la enfermedad; para otros, la muerte temprana. El verdadero bien es llegar al Señor, poseer el reino de Dios. Si la consecución de este bien exige el aplazamiento de la muerte, Dios la aplazará. Por tanto, la oración y la unción

no obran sólo ni primariamente la salud del cuerpo, sino el bien sobrenatural del hombre completo unido a Cristo. A este bien pertenece también el perdón de los pecados, si existen.

3. Del rito promulgado por Santiago al primer ritual de la Unción

En la Iglesia primitiva se usó mucho la unción de los enfermos con el aceite, según atestiguan los documentos patrísticos y litúrgicos.

A) Testimonios patrísticos

San Ireneo (c. 140-202) censura a los gnósticos que corrompen los ritos y misterios cristianos. Sobre la unción de los enfermos dice: «Otros hay que redimen a los que están muriendo al final de su defunción echando sobre sus cabezas aceite y agua, o el ungüento ya dicho con el agua, con las invocaciones ya dichas, para que se hagan incomprensibles e invisibles los príncipes y potestades, y el propio hombre interior se levante por encima de las cosas invisibles; como si su cuerpo permaneciera en este mundo y su alma se entregara al demiurgo»[2].

Orígenes, en sus homilías sobre el Levítico, alude al texto de Santiago como remedio para la remisión de los pecados de los enfermos sobre quienes se ora y a los que se unge con el aceite[3]. Este texto prueba el uso del sacramento de la Unción de los Enfermos en el siglo III.

Poco después Afraates, gran representante de la Iglesia siria, menciona el fruto del olivo como signo sacramental que «unge a los enfermos y, por su arcano misterioso (sacramento), reduce a los penitentes»[4].

San Juan Crisóstomo, en su tratado del sacerdocio[5], alude varias veces a la Unción de los Enfermos realizada por los sacerdotes, a quienes considera ministros propios. En una homilía sobre el Evangelio de San Mateo, al comparar la Iglesia con una casa privada, dice: «¿Qué hay aquí que no sea grande, que no sea tremendo?; pues esta mesa del altar

es mucho más honorable y más suave que la tuya; y esta lámpara, más que la tuya. Esto lo saben bien todos aquellos que, mediante la fe, ungidos tempestivamente con aceite, han sido librados de sus enfermades»[6].

San Cirilo de Alejandría († 444) alude también en varias ocasiones al texto de Santiago, relacionándole con los enfermos[7]. Lo mismo ocurre con San Hilario de Poitiers (c. 315-366) y San Ambrosio (333-397)[8].

Pero el testimonio más explícito es el del Papa Inocencio I en la Carta que escribió, en el 416, al obispo de Gubio, Decencio, como respuesta a las cuestiones que le había presentado: «No hay duda de que el pasaje de Santiago (5, 13-16) debe tomarse o entenderse de los fieles que están enfermos, los cuales pueden ser ungidos con el sagrado aceite de la unción, que, hecho por el obispo, pueden usar no sólo los sacerdotes, sino también todos los cristianos en necesidad propia o de los suyos. Por lo demás, vemos que se ha introducido una cuestión vana, cual es dudar de que el obispo pueda hacer lo que es lícito a los presbíteros. Porque, si se dice a los presbíteros, es porque los obispos, impedidos por otras ocupaciones, no pueden acudir a todos los enfermos. Por lo demás, si el obispo puede o cree conveniente visitar por sí mismo a algunos, sin duda alguna puede bendecir y ungir con la unción, puesto que puede consagrar el Crisma»[9].

Para entender bien estos textos hay que tener presente que desde muy antiguo era praxis habitual que los fieles llevasen a sus casas óleo bendecido para realizar unciones en determinados casos, como la enfermedad. Sin embargo, sólo era un rito verdaderamente sacramental cuando los presbíteros y, por supuesto, los obispos, ungían a los enfermos.

San Cesáreo de Arlés (c. 470-543) tiene un texto de gran belleza: «Siempre que ocurra alguna enfermedad, que reciba el Cuerpo y la Sangre de Cristo el que está enfermo y que unja su cuerpo débil, para que en él se cumpla aquello: *¿Enferma alguno...?* Mirad, hermanos: el que en la enfermedad se acogiere a la Iglesia, merecerá recibir la salud corporal y el perdón de los pecados»[10].

A partir del siglo VI son muchos los testimonios sobre el sacramento de la Unción de los Enfermos. También es abundante la legislación canónica, de modo especial a partir de

los Concilios del período carolingio. Por eso, la Constitución Apostólica «Sacram unctionem infirmorum» (30.XI.1972) puede afirmar: «La sagrada Unción de los Enfermos, tal como lo reconoce y enseña la Iglesia Católica, es uno de los siete sacramentos del Nuevo Testamento, instituido por nuestro Señor Jesucristo, esbozado ya en el evangelio de San Marcos, recomendado a los fieles y promulgado por el apóstol Santiago, hermano del Señor, cuando escribe: *¿Hay alguno enfermo...?*[11].

B) Testimonios litúrgicos

En la *Didaché* hay un texto controvertido sobre la bendición del ungüento que dice así: «Te damos gracias, Padre nuestro, por el óleo de la unción que nos has indicado por Jesucristo, tu siervo; gloria a ti por los siglos. Amén»[12].

La *Tradición Apostólica* de San Hipólito (c. 215) recoge este texto sobre la unción de los enfermos: «Oh Dios, Tú santificas el aceite y lo das para la santidad de aquéllos que lo usan y lo reciben. Por medio de él Tú has conferido la unción a los reyes, a los sacerdotes, a los profetas; haz que también este aceite dé fuerza a los que de él gusten y salud a los que lo usen»[13].

Las *Constituciones Egipcíacas* dicen: «Así como, santificado este aceite, das salud a los que lo usan y reciben y ungiste a los reyes, sacerdotes y profetas; del mismo modo haz que este aceite conforte a los que lo gusten y dé salud a los que lo usen»[14]. Es una reminiscencia del texto anterior. Nótese que, en los textos aducidos y en otros similares, los fieles no sólo son *ungidos* con ese aceite bendecido, sino que también lo *gustan.*

En la *Didascalia de los Apóstoles* (siglo III) se dice: «Santifica este aceite, ¡oh Dios!, concede la salud a los que lo usan y reciben la unción con que ungiste a los sacerdotes y profetas; así también da fuerza a los que lo beben, y salud a los que lo usan»[15].

En términos semejantes se expresan los *Cánones de Hipólito*[16].

El *Eucologio* de Serapión de Thumis, en Egipto (siglo IV), contiene tres fórmulas relativas al aceite de los enfermos.

Las dos primeras se refieren a la bendición del aceite, que tenía lugar en la celebración eucarística, después de la bendición del pueblo una vez terminada la acción de gracias por la comunión eucarística. La tercera parece que se recitaba en el momento de la misma unción al enfermo. He aquí los textos:

«*Oración por la ofrenda del aceite y del agua:* Bendecimos en nombre de tu Hijo Unico, Jesucristo, estas ofrendas; invocamos sobre el aceite y sobre el agua, al que sufrió, fue crucificado y resucitó y está sentado a la diestra del Dios increado: concédeles la virtud de curar, para que alejen toda fiebre, todo demonio y toda enfermedad.

Que lleven a quienes las reciban, en nombre de tu Hijo, Jesucristo, curación y salud; por El te sean dadas gloria y poder en el Espíritu Santo, por los siglos de los siglos. Amén».

Imposición de las manos después de la bendición del agua y del aceite: «Dios de verdad, que amas a los hombres, guarda a tu pueblo en la comunión del Cuerpo y de la Sangre; conserva vivos sus cuerpos y puras sus almas.

Concede tu bendición para guardarlos en tu comunión, asegúrales la fuerza de la Eucaristía, únelos en la alegría y haz de ellos elegidos, por tu Hijo único, Jesucristo, en el Espíritu Santo, ahora y por los siglos de los siglos. Amén».

«*Oración por el óleo de los enfermos, el pan y el vino:* Te rogamos a Ti, que posees toda fuerza y todo poder, Salvador de todos los hombres, Padre nuestro Señor y Salvador Jesucristo: te suplicamos que un poder de curación se difunda sobre este aceite desde el Cielo de tu Hijo Unico; que quienes reciban la unción o participen de estos elementos sean liberados de todo mal y de toda enfermedad para triunfar sobre toda potencia satánica, alejar todo espíritu impuro, expulsar todo espíritu malo, extirpar toda fiebre, temblor y debilidad, conceder la gracia y la remisión de los pecados, recibir el remedio de la vida y la salvación, procurar la salud y la integridad del alma, del cuerpo y del espíritu y la plenitud de la fuerza.

Que toda empresa diabólica, Señor, todo poder satánico, toda emboscada del Adversario, toda plaga, todo suplicio, toda pena, golpe, choque o sombra mala teman tu nombre, que invocamos, y el nombre de tu Hijo Unico. Que se alejen

del interior y del exterior de tus servidores, para que sea santificado el nombre del que por nosotros fue crucificado y resucitó, asumió nuestros males y nuestras enfermedades, Jesucristo, que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos.

Por El te sean dados gloria y honor, por los siglos de los siglos. Amén»[17].

4. El ritual del «Liber Ordinum»: estructura y contenido

El *Liber Ordinum* de la antigua Liturgia Hispana tiene un «Ordo» para visitar y ungir al enfermo. El sacerdote hace la señal de la cruz sobre la cabeza del enfermo con aceite bendecido, mientras dice: «En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, que reina por los siglos de los siglos. Amén».

Recita luego tres antífonas, una larga oración y da la bendición. Las antífonas aluden a la curación corporal y a la salud en general.

La oración que expone y pide los efectos de esta sagrada unción dice así:

> «Jesús, Salvador y Señor nuestro, que eres salud y medicina, que nos instruyes por la voz de tu apóstol para que unjamos a los enfermos con aceite. Pedimos la misericordia de tu piedad; mira propicio, desde la admirable altura de los cielos, a este siervo tuyo, para que la medicina de tu gracia restituya, después de probarlo, al que la enfermedad lleva al final y la falta de fuerzas ya le conduce al ocaso. Y extingue en él, Señor, los ardores de las pasiones y de las fiebres, los estímulos de los dolores, y destruye los tormentos de los vicios. Disipa los tormentos de la enfermedad y de las pasiones. Comprime la inflación y los tumores de la soberbia. Limpia la podredumbre de sus entrañas y vanidades. Concede la paz al interior de sus vísceras y corazón. Sana la diversidad de médulas y pensamientos. Aparta las cicatrices de la conciencia y de las llagas. Hazte presente en

> los peligros físicos y típicos. Remueve las pasiones antiguas e inmensas. Modera las obras y la materia de la carne y de la sangre y concédele propicio el perdón de sus delitos. Y así le guarde siempre tu piedad, para que ni la salud le conduzca alguna vez al castigo ni la enfermedad, por tu auxilio, le lleve ahora a la perdición; y que esta sagrada unción del aceite sea para él rápida curación de la enfermedad presente y remisión deseada de todos sus pecados»[18].

Es, posiblemente, uno de los textos más importantes de la liturgia de la Unción de los Enfermos, tanto por el contenido doctrinal, preciso y exacto de este sacramento, como por su antigüedad.

La bendición final resume bien los efectos del sacramento: «Que el Señor sea propicio para todas tus iniquidades y sane todas tus enfermedades. Libre tu vida de la muerte y sacie tu deseo en los bienes. Amén. Y de tal manera te dé la medicina, que siempre le des las gracias. Amén... Y que os visite el Angel de la salud y de la paz en el nombre de la santa e individua Trinidad»[19].

5. La prehistoria del ritual romano de la Unción

A) El Sacramentario Gelasiano

En el Sacramentario Gelasiano del siglo VIII, según el Códice Vaticano Reginense Latino n. 316, la Misa Crismal de Jueves Santo contiene esta oración para bendecir el óleo de los enfermos:

> «Te rogamos, Señor, que envíes desde los cielos al Espíritu Santo Paráclito sobre esta grosura de aceite, que te has dignado producir del verde leño para refección de la mente y del cuerpo. Y que tu santa bendición sirva a cuantos sean ungidos, gusten, o sean tocados, como defensa del cuerpo, del alma y del espíritu, para eliminar todo dolor, toda debilidad, toda enfermedad de mente y de cuerpo. Ya que ungiste a los sacerdotes, re-

> yes y profetas, y mártires; que tu unción hecha bendita por Ti, Señor, permanezca en nuestras entrañas; en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, por quien creas, Señor, todos estos bienes»[20].

Luego trae cuatro oraciones para ser recitadas junto al enfermo, en su casa o donde se encuentre. Su texto es el siguiente:

> «Oh Dios, que te dejas dominar piadosamente por el afecto hacia tu criatura: inclina tu oído a nuestras súplicas y mira complacido a tu siervo que sufre por la adversa salud del cuerpo, visítalo con tu salvación y otórgale la medicina de la gracia celestial. Por Cristo nuestro Señor. Amén».
>
> «Oh Dios que concediste para la vida eterna los dones del remedio del género humano y de la salvación: conserva en tu siervo los dones de tus virtudes y concédele que sienta tu medicina no sólo en el cuerpo, sino también en el alma. Por ...».
>
> «Dios de las virtudes celestiales, que con la fuerza de tu mandato expulsas de los cuerpos humanos toda debilidad y toda enfermedad: asiste propicio a este tu siervo, para que, alejadas las enfermedades y restauradas las fuerzas, bendiga tu santo nombre, recobrada la salud al instante. Por...».
>
> «Señor santo, Padre omnipotente y eterno, que nos robusteces, infundiendo la langueza de tu fuerza a la fragilidad de nuestra condición, para que nuestros cuerpos y miembros alienten con los remdios eficaces de tu piedad: mira propicio a este tu siervo, para que, excluida de los cuerpos toda necesidad de enfermedad, se restaure en él la gracia perfecta de la antigua salud. Por ...»[21].

Nada se dice en este lugar de la unción al enfermo; pero hemos de suponerla, ya que el mismo Sacramentario incluye la bendición del aceite para los enfermos.

B) Las oraciones «ad visitandum infirmum» del Gregoriano

En el *Suplemento* al Sacramentario Gregoriano, atribuido a Alcuino y más recientemente a San Benito de Aniano, hay seis oraciones para ser recitadas ante el enfermo. Las cuatro últimas son las que aparecen en el Sacramentario Gelasiano, que acabamos de transcribir; las dos primeras, en cambio, son nuevas. Su texto es el siguiente:

> «Deus qui famulo tuo Ezechiae trequinos annos ad vitam donasti, ita et famulum tuum illum a lecto aegritudinis tua potentia erigat ad salutem. Per..»
>
> «Respice, Domine, super famulum tuum illum in infirmitate sui corporis laborantem, et animam refove quam creasti, ut castigationibus emendata, continuo se sentiat tua medicina salvatum. Per. ...»[22].

A estas oraciones sigue el formulario litúrgico para la Misa por el enfermo[23]. Como ocurría en el Gelasiano, tampoco se alude aquí a la unción de los enfermos; pero contiene una bendición del óleo de los enfermos en el Jueves Santo, en la única Misa que se tiene en este día. Esa bendición es la misma que hemos transcrito del Sacramentario Gelasiano, con algunas ligeras variantes[24].

Pero en otras redacciones del Sacramentario Gregoriano, como la que editó Dom Ménard y reproduce la Patrología Latina de Migne, se insertan oraciones y ritos en los que puede apreciarse un gran desarrollo del Ritual de la Unción de los Enfermos:

> «*Oraciones para visitar a los enfermos.* Ante todo, hagan los sacerdotes agua bendita, derramando sal; y asperjen al enfermo con el agua, diciendo la antífona y oraciones; y también asperjen su habitación ...».

Después el sacerdote dice esta oración:

> «Señor Dios, que por tu apóstol has dicho: "¿Enferma alguno entre vosotros? Que haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y que oren sobre él, ungiéndolo con óleo santo en el nombre del Señor, y la oración de la fe salvará al enfer-

> mo y el Señor lo aliviará y, si tuviere pecados, se le perdonarán": te rogamos, Redentor nuestro, que cures, por la gracia del Espíritu Santo, las enfermedades de este enfermo; sana sus heridas, perdona sus pecados, elimina todos sus dolores del corazón y del cuerpo, y devuélvele, misericordiosamente, la salud interna y externa, para que, restablecido y sano por obra de tu misericordia, sea devuelto a los oficios de tu piedad...».

Después se ordena que el ministro realice la unción con el óleo de los enfermos, haciendo cruces en el cuello, en la garganta, entre los hombros y en el pecho; y que sea más ungido donde el dolor sea más vehemente. Mientras se hacen estas unciones, otro de los sacerdotes allí presentes (esto indica que participaban varios sacerdotes en el rito) dice la oración siguiente:

> «Te hago la unción del óleo santo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, para que no se oculte en ti el espíritu inmundo; ni en los miembros, ni en la médula, ni en ninguna articulación de los miembros, sino que habite en ti la fuerza de Cristo Altísimo y del Espíritu Santo, para que, por obra de este misterio, por la unción de este sagrado aceite y por nuestra oración, medicamentado y fortalecido por la fuerza de la Santa Trinidad, merezcas recobrar la salud anterior y aún mejor...».

El sacramentario prescribe que se dé al enfermo la comunión del Cuerpo y Sangre del Señor. Este rito ha de repetirse durante siete días, si hubiere necesidad. El Señor curará al enfermo y perdonará sus pecados, si los tuviere. Otros sacerdotes ungirán al enfermo en los cinco sentidos corporales y en todos ellos se hará la señal de la cruz con el óleo bendito, mientras dicen: «En el nombre del Padre †, y del Hijo †, y del Espíritu Santo †»[25].

Como puede apreciarse, se trata de un Ritual bastante desarrollado.

6. Evolución posterior en el Rito Romano

Los posteriores rituales latinos de la Unción se clasifican en *tres tipos*, según la naturaleza de las fórmulas de unción, el número y la localización de las mismas, y las relaciones existentes entre la recitación de las fórmulas y las unciones con el óleo bendito[26]. De acuerdo con estos criterios, existen tres tipos de rituales: tipo A, B, y C.

A) Rituales «tipo A»

Estos rituales son los más antiguos y son los *Ordines VIII* y *IX* de la obra de Dom Martène[27], a los cuales se añadieron otros. Dos de ellos se remontan al siglo VIII. Todos los demás fueron compuestos hacia finales del siglo VIII o principios del siglo IX. En general tienen una estructura diferente, pero coinciden en que las unciones se realizan mientras se recitan *una* o *varias fórmulas*, no una fórmula para cada unción. Las fórmulas más antiguas son muy sencillas; por ejemplo: «Te unjo con el óleo santificado en nombre de la Santísima Trinidad, para que seas salvo por los siglos de los siglos»; o bien: «En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo que reinan por los siglos de los siglos. Amén». No siempre se indica dónde han de hacerse las unciones; a veces se prescribe que se haga la unción en el lugar de mayor dolencia.

Pertenecen también a este tipo de rituales, el del Sacramentario Gregoriano transcrito por Dom Ménard y publicado en la Patrología Latina de Migne y el de los *Ordines* V-VII y XIV de Dom Martène. Parece que hay que situar su origen en el territorio comprendido entre el Somme y el Loire. Las unciones se hacen, en forma de cruz, en el cuello, en la garganta, en los hombros y en el pecho o en aquella parte del cuerpo en que más intenso sea el dolor. Estos rituales son del siglo IX.

También aparece en este tipo de rituales la unción de los cinco sentidos, gracias a múltiples refundiciones llevadas a cabo durante el mismo siglo IX, de modo especial en Tours y Corbie. En algunos ejemplares aparece esta nota (como se ha indicado en el ejemplar del Sacramentario Gregoriano transcrito por Dom Ménard):

> «Muchos de los sacerdotes ungirán además a los enfermos en los cinco sentidos corporales; esto es, en los párpados de los ojos y en lo oídos por dentro, y en la extremidad de las narices o por fuera, y en los labios por fuera, y en las manos externamente, es decir, por fuera. Y en todos estos miembros harán la señal de la cruz con el óleo santo diciendo: En el nombre del Padre †, y del Hijo †, y del Espíritu Santo †. Harán esto para que, si en los cinco sentidos se adhirió alguna mancha espiritual o corporal, sea sanado con esta medicina de Dios».

Esta rúbrica se incluyó después, con algunas modificaciones, dentro del mismo ritual, covirtiéndose en norma que había que seguir. Más tarde se redactaron fórmulas especiales para cada una de las unciones que debían hacerse en los diferentes sentidos. Así es como nacieron los rituales del tipo segundo.

B) Rituales «tipo B»

A. Chavasse ha hecho un estudio sobre 43 rituales de este tipo, pertenecientes a los siglos IX-XII. Según hemos dicho, cada unción que se realiza en cada uno de los sentidos tiene su fórmula propia. Las fórmulas son indicativas; por ejemplo: «Unjo tus ojos con el óleo bendito, para que lo que pecaste con la mirada ilícita, sea expiado por la unción de este óleo. Por Cristo nuestro Señor. Amén». Las unciones no se limitan a los cinco sentidos, sino que se realizan también en otras partes del cuerpo.

Un ritual de este tipo fue recogido en el Pontifical Romano-Germánico (Ordo XV de Dom Martène y PL 78, 526-529). Luego se adoptó en la segunda redacción del Pontifical Romano del siglo XII y estuvo vigente en muchas diócesis hasta el siglo XVII (son los *Ordines XXII, XXIV, XXVIII* y *XXX* de Dom Martène). El *Sacerdote Romanum* de Castellani, de 1523, reproduce un ritual de este tipo, que se usaba en el Patriarcado de Venecia, juntamente con otro ritual del tipo tercero, según el rito de la Curia Romana.

C) Rituales «tipo C»

Los rituales del tipo tercero, aparecidos hacia fines del siglo X, fueron divulgados principalmente por el movimiento reformístico de los benedictinos de Cluny. En general siguen la estructura de los rituales del tipo segundo; pero se caracterizan por una mayor simplificación y por la separación, cada vez más acentuada, de la administración de los sacramentos de la Penitencia, Viático y Unción. Un ritual de este tipo fue introducido en el Pontifical Romano del siglo XIII[28]. Fue propagado a través de este libro litúrgico y los franciscanos hicieron gran uso de él. Más tarde pasó a los rituales de Castellani, Santori y, finalmente, de Paulo V, en 1614.

Los rituales del «tipo C» casi siempre tienen *cinco* unciones —una en cada sentido—, cada una de las cuales tiene sus propia fórmula, que no es indicativa, sino deprecativa; por ejemplo: «Por la unción del óleo sagrado y por su bendición, te perdone Dios lo que has pecado por los ojos...»; o «Por esta santa unción y su piadosísima misericordia te perdone el Señor lo que has faltado por los ojos...».

7. El «Rituale Romanum» de Paulo V (a. 1614):

A) Estructura

El rito de entrada consta de los mismos elementos que ya aparecen en el Pontifical del siglo XIII, en los libros litúrgicos de los franciscanos que proceden de él y en los rituales de Castellani y Santori, pero con una ligera modificación: sitúa la aspesión con agua bendita y, eventualmente, la confesión de los pecados, después de los versos «Pax huic domui...» y *Adiutorium*, retrasando así las tres oraciones de entrada, que se encontraban ya en los libros litúrgicos que hemos analizado.

La primera oración *(Introeat)* pide al Señor que su entrada en la casa del enfermo sea en la forma de nuestra humildad y traiga consigo la felicidad eterna, la prosperidad divina, la alegría serena, la caridad fructuosa y la salud sempiterna. Al mismo tiempo se pide que huya de ella cualquier

presencia diabólica, que acudan los ángeles de paz y desaparezca la discordia maligna.

La segunda *(Oremus et deprecemur)* pide a Dios que bendiga la morada del enfermo y a todos los que en ella habitan, y les dé el buen Angel custodio y haga que le sirvan según las maravillas de su Ley; que aparte de ellos todos los poderes contrarios y los libere de todo terror y de toda perturbación y se digne guardarlos sanos y salvos.

En la tercera *(Exaudi nos)* se pide a Dios que se digne enviar desde el Cielo a su santo Angel para que custodie, fomente, proteja, visite y defienda a los que habitan en esa casa.

Siguen la confesión general y las fórmulas absolutorias *Misereatur* e *Indulgentiam*, que no aparecen en los libros antes citados. Por otra parte, la oración *Omnipotens, sempiterne Deus, qui per beatum Iacobum,* que en los rituales precedentes venía inmediatamente después, en el Ritual de Paulo V fue desplazada a las oraciones conclusivas del rito.

A continuación se dice la fórmula *In nomine Patris... extinguatur,* que en el Pontifical del siglo XIII acompañaba la unción de la cabaeza. Ni la fórmula ni la unción aparecen en los rituales de Castellani y Santori. Ésta aparecerá en el Ritual de 1925. En el de Paulo V aparece la fórmula pero no la unción ni la imposición de manos. La fórmula está redactada así: «En el nombre del Padre †, y del Hijo †, y del Espíritu Santo †, extíngase en ti toda virtud maligna por la imposición de nuestras manos y por la invocación de todos los santos Angeles, Arcángeles, Patriarcasa, Profetas, Apóstoles, Mártires, Confesores, Vírgenes y de todos los Santos. Amén».

Luego tiene lugar la unción en los ojos, en los oídos, en las narices, en la boca, en las manos y en los pies. Existía también una unción *ad lumbos et renes;* pero, a partir del ritual de Santori, se prescribe que se omita cuando se trata de mujeres y también si los hombres tienen una enfermedad que no les permita moverse. Luego se suprimió. Por causa razonable podía omitirse también la de los pies. La fórmula es la deprecativa que hemos visto en los rituales del tipo tercero: «Por esta santa Unción † y por su piadosísima misericordia, perdónete el Señor cuanto hubieres faltado por... Amén».

Luego siguen unas preces y tres oraciones, la primera de

las cuales se recitaba en los ritos de entrada del Pontifical del siglo XIII, en los libros litúrgicos de los franciscanos y en los rituales de Castellani y Santori:

> «Señor Dios, que nos dijiste por tu apóstol Santiago: *Si alguno de vosotros enferma, llame a los presbíteros de la Iglesia, y oren sobre él ungiéndolo con óleo en nombre del Señor; y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor le aliviará; y si estuviere en pecado se le perdonará.* Curad, os rogamos, Redentor nuestro, con la gracia del Espíritu Santo, la dolencia de este enfermo; sanad sus heridas y perdonad sus pecados; echad de él todos los dolores del alma y del cuerpo, y devolvedle misericordiosamente la plena santidad interior y exterior, para que, restablecido por obra de vuestra misericordia, se reintegre a sus anteriores oficios. Que con el Padre...».

Esta oración aparece por vez primera en un ritual de los últimos años del siglo VIII o primeros del siglo IX para introducir el rito de la Unción de los Enfermos.

Luego siguen otras dos oraciones. La última se encontraba ya en el Sacramentario Gelasiano[29]. Su texto en castellano es el siguiente:

> «Vuelve, Señor, tus ojos a tu siervo N. que desfallece por la enfermedad de su cuerpo, y alivia el alma que creaste, para que, enmendado con el castigo, conozca que es salvado por tu medicina. Por...».
>
> «Señor Santo, Padre omnipotente, Dios eterno, que infundiendo en los cuerpos enfermos la gracia de tu bendición, guardas tu hechura con muchas formas de piedad; asiste benigno a la invocación de tu Nombre, para que a tu siervo, libre de la enfermedad y restituido a la salud, le erijas con tu diestra, le confirmes con tu virtud, le protejas con tu poder y, con toda la prosperidad deseada, le restituyas a tu santa Iglesia. Por...».

Donde se podía realizar cómodamente, el Ritual Romano prescribía la recitación de salmos penitenciales y otras preces y oraciones, mientras se desarrollaba el rito de la Un-

ción de los Enfermos. Esto solía hacerse en los monasterios, en algunos de los cuales aún continúa vigente dicha práctica.

Este Ritual Romano recuerda a los párrocos y encargados de la cura de almas que el cuidado de los enfermos, por sí mismos o por medio de otros sacerdotes que les ayudan en el ministerio, es una de las principales obligaciones de su cargo pastoral. Para cumplir este ministerio, el Ritual Romano contiene diversas fórmulas, muchas de ellas tomadas de los Sacramentarios Gelasiano, Gregoriano y del Suplemento a este último de Alcuino o, como se dice recientemente, de San Benito de Aniano.

B) Significado

El significado de la Unción de enfermos en el Ritual de Paulo V queda bien expresado en las fórmulas que hemos transcrito. Es el significado general que la Iglesia ha tenido siempre sobre ese sacramento, y que ha sido reflejado en la doctrina del Magisterio, de los Santos Padres y escritores eclesiásticos y, muy particularmente, de los concilios, tanto particulares como generales y ecuménicos, que el Concilio de Trento resume así:

> «Nuestro clementísimo Redentor, que quiso que sus siervos estuvieran en todo tiempo provistos de los remedios saludables contra todos los dardos de todos los enemigos, al modo como en los otros sacramentos preparó los máximos auxilios con los cuales pudieran los cristianos conservarse durante su vida incólumes contra todo grave mal espiritual; así ha protegido el final de la vida con el sacramento de la extremaunción, como un baluarte firmísimo. Porque si bien nuestro enemigo busca y aproveha en el decurso de la vida ocasiones para devorar a toda costa nuestras almas (1 Pe. 5, 8), ningún tiempo hay, sin embargo, en que con más vehemencia intensifique toda la fuerza de su astucia para perdernos totalmente y derribarnos, si pudiera, de la confianza en la divina misericordia, como al ver que es inminente el término de la vida»[30].

El Ritual de Paulo V no recogió la doctrina del Concilio Tridentino en sus fórmulas, sino que la tomó de los rituales antiguos; pues entendía que la doctrina del referido concilio estaba contenida en ellas. Lo mismo cabe decir de los efectos de este sacramento; el concilio de Trento los resumía así:

«La realidad y el efecto de este sacramento se explican por las palabras: *Y la oración de la fe salvará al enfermo y le aliviará el Señor; y si estuviere en pecados,se le perdonarán* (Sant. 5, 14-15). Porque esta realidad es la gracia del Espíritu Santo, cuya unción limpia las culpas (si queda alguna por expiar) y las reliquias del pecado; y alivia y fortalece el alma del enfermo, excitando en él una gran confianza en la divina misericordia. Ayudado el enfermo con ella, soporta con más facilidad las incomodidades y trabajos de la enfermedad, resiste mejor las tentaciones del demonio *que está acechando su talón* (Gen. 3, 15) y, a veces, recobra la salud del cuerpo, si es que conviene para la salud del alma»[31].

De todos modos, los redactores del Ritual de Paulo V deberían haber tenido más en cuenta la doctrina precisa de Trento, creando nuevas fórmulas o enriqueciendo las ya existentes, como ha hecho el nuevo rito de la Unción de Enfermos promulgado por Pablo VI. Así se habría evitado reducir este sacramento a Extremaunción; pues, si es verdad que Trento emplea ese término, no lo es menos que declaró: «que esta unción ha de *administrarse a los enfermos, sobre todo a aquellos que están en estado tan grave que parecen llegados al final de la vida. Por eso se llama también sacramento de los moribundos*»[32]. Es decir, el Concilio de Trento retiene también como efecto de este sacramento —de acuerdo con la tradición— la curación del cuerpo. De ahí que pueda ser Unción de Enfermos o Extremaunción.

8. El nuevo «Ordo Unctionis infirmorum»

A) Postulados de la «Sacrosanctum Concilium»

Los artículos 73-75 de la Constitución «Sacrosanctum Concilium» del Vaticano II se refieren a la Extremaunción o Unción de los Enfermos. El artículo 73 dice que «la *extre-*

maunción que también, y mejor, puede llamarse *unción de los enfermos,* no es sólo el sacramento de quienes se encuentran en los últimos momentos de su vida. Por tanto, el tiempo oportuno para recibirlo comienza cuando el cristiano ya empieza a estar en peligro de muerte por la enfermedad o vejez».

No se trata de un cambio meramente terminológico. Los Padres conciliares, en efecto, pretendieron poner fin al problema pastoral que llevaba consigo la praxis anómala de conferir la Unción «in extremis», que olvidaba uno de sus posibles efectos: la curación. La Unción de Enfermos comenzó a llamarse «extremaunción» hacia los siglos XII-XIII, como consecuencia de que, desde unos dos siglos antes, existía la práctica de administrar este sacramento en los últimos instantes de la vida. Ya en el Concilio de Trento algunos Padres conciliares consideraron inoportuno el nombre de *extremaunción,* aunque prevaleció la opinión del Legado Papal, que se apoyaba en el hecho de que el mismo Concilio ya lo había empleado. De hecho, el Concilio de Trento, como hemos visto, afirma que es el sacramento de los enfermos, principalmente de los que se encuentran en un estado tan grave que parece el final de su vida.

El artículo 74 trata del *rito continuado* para el mejor cuidado pastoral de los enfermos: «Además de los ritos separados de la Unción de los Enfermos y del Viático, redáctese un rito continuado, según el cual la Unción sea administrada al enfermo después de la confesión y antes de recibir el Viático». El Ritual anterior preveía que, en tales casos, se diese la Extremaunción después del sacramento de la Penitencia y de la Eucaristía, conforme a una costumbre general que se introdujo hacia los siglos XII-XIII. Con la redacción de un rito continuado, como fue habitual hasta esos siglos, se evitaban repeticiones y se establecía un *orden* más conforme con la doctrina de la Iglesia, ya que el sacramento de los moribundos era la sagrada Eucaristía en forma de Viático, «medicina de inmortalidad y antídoto para no morir», como decía San Ignacio de Antioquía.

El artículo 75 se refiere al *número de las unciones* y a la revisión de las *fórmulas* eucológicas: «Adáptese, según las circunstancias, el número de las oraciones correspondientes

al rito de la Unción, de manera que respondan a las diversas situaciones de los enfermos que reciben el sacramento». Como ya hemos visto, hasta el siglo XIII variaba el número de unciones en el Rito Romano. Ni siquiera entre los orientales ha habido uniformidad en este aspecto. En el Ritual anterior se permitía, en caso de necesidad, una sola unción, preferentemente en la frente. Las oraciones del Ritual de Paulo V piden con insistencia la curación del enfermo. Pronunciadas en lengua vulgar sobre un enfermo en peligro lejano de muerte, podían serle reconfortantes y consoladoras. Pero en el caso de un moribundo parece que no tenían mucho sentido. En realidad, en esos momentos habría que decir unas oraciones que reflejasen mejor la situación del enfermo. Por eso se dice que la revisión del Ritual ha de tener en cuenta las *diversas situaciones de los enfermos* que reciben el sacramento.

El esquema presentado al Concilio contenía un articulado que autorizaba a repetir alguna vez la Unción dentro de una misma enfermedad; pero los Padres conciliares no lo creyeron oportuno, hasta el punto de que unos dos mil Padres votaron a favor de la supresión de este artículo y sólo 247 en contra. En la práctica de la Iglesia anterior al siglo XIII, se permitía la *iterabilidad*. El Código de 1917 decía que «en la misma enfermedad no se puede repetir este sacramento a no ser que el enfermo se cure después de haber recibido la Unción y caiga en otro peligro de muerte» (c. 940, 2). El nuevo Código es más amplio, como veremos luego, ya que permite recibirlo otra vez si, durante la misma enfermedad, el peligro se hace más grave (c. 1004, 2). Algunos Padres conciliares pensaban que la iterabilidad dentro de la misma enfermedad, cuando ésta es larga e incurable, podría suponer un gran alivio espiritual para los enfermos, y contribuiría a disipar entre los fieles la aprensión que sienten contra este sacramento, por considerarlo como de «in extremis»[33].

B) Doctrina de la «Lumen Gentium» (comparada con los concilios de Florencia y de Trento)

Las relaciones entre la *Lumen Gentium* y los Concilios de Florencia y Trento son abordados por Pablo VI en la

Constitución Apostólica *Sacram unctionem infirmorum* (30.XI.72), con estas palabras: «El concilio de Florencia (22 de nov. de 1439) describió los elementos esenciales de la unción de los enfermos, en el llamado Decreto para los Armenios[34]. El Concilio de Trento declaró su institución divina y examinó a fondo todo lo que se dice en la Carta de Santiago acerca de la Santa Unción, especialmente lo que se refiere a la realidad y a los efectos del sacramento» (como antes se ha indicado). «El mismo santo Sínodo proclamó, además, que en las palabras del apóstol se indica con bastante claridad que esta unción ha de administrarse a los enfermos y, sobre todo, a aquellos que se encuentran en tan grave peligro que parecen estar ya en el fin de la vida, por lo cual también es llamada sacramento de los moribundos. Finalmente, por lo que se refiere al ministro propio, declaró que éste es el sacerdote».

Por su parte, el Concilio Vaticano II además de los tres artículos ya expuestos de la SC, dice en la Constitución *Lumen Gentium:* «Con la Unción de los Enfermos y la oración de los presbíteros, toda la Iglesia encomienda a los enfermos al Señor paciente y glorificado, para que los alivie y los salve (cfr. Sant. 5, 14-16), e incluso les exhorta a que, asociándose voluntariamente a la pasión y muerte de Cristo (Rom. 8. 17; Col. 1, 24; 2 Tim. 2, 11-12; 1 Pe. 4, 13), contribuyan así al bien del Pueblo de Dios» (LG, 11).

C) Diversidad de «Ordines» según las circunstancias: visión global

Siguiendo las normas del Concilio Vaticano II, se han redactado diversos *Ordines* teniendo en cuenta las diversas circunstancias en que puedan encontrarse los enfermos: a) visita de los enfermos; b) comunión de los enfermos; c) Unción de los enfermos: rito ordinario, Unción dentro de la Misa, celebración de la Unción con gran concurrencia de fieles, celebración fuera de la Misa, celebración dentro de la Misa; d) Viático: administración del Viático dentro de la Misa, administración del Viático fuera de la Misa; e) administración de los sacramentos a los enfermos en próximo peligro de muerte: rito continuado de Penitencia, Unción y Viá-

tico; f) Sagrada Unción sin Viático; g) Unción bajo condición de «si vive aún»; y h) asistencia a los moribundos.

El nuevo rito ha revalorizado mucho los aspectos teológicos, antropológicos, litúrgicos y pastorales de la asistencia espiritual a los enfermos, siendo el resultado de un feliz encuentro del Evangelio con la sensibilidad del hombre contemporáneo. En el ámbito de las premisas doctrinales y pastorales, los cuatro primeros números de los *Prenotandos* presentan la enfermedad y su sentido en el misterio de la salvación. La Iglesia siente y hace propia la angustia de la conciencia humana, que encuentra existencialmente el problema del dolor y del mal en la experiencia de la enfermedad. Todos los intentos de la ciencia para prolongar la longevidad biológica son considerados como preparación al Evangelio. La Iglesia está presente, por lo mismo, con su misión evangélica en esta lucha formidable del hombre contra la enfermedad en todas sus formas. Se coloca como luz y fermento en el interior de la conciencia humana, revelando al hombre la riqueza integral de las posibilidades ofrecidas por Dios para el dominio sobre la creación y sobre el mal.

El Ritual de la Unción de los Enfermos presenta una visión renovada de los *efectos* del sacramento, viendo en él una realidad que afecta a la *totalidad* de la persona humana en su complejidad de alma y cuerpo. La misma fórmula sacramental descubre una renovación respecto a las fórmulas anteriores, que proceden de la Edad Media, mostrando mejor la doctrina de Trento, que los redactores del Ritual de Paulo V no se atrevieron a realizar. Conviene destacar la mención explícita de la gracia del Espíritu Santo, tan subrayada por el Concilio Tridentino en su interpretación del texto de la Carta del apóstol Santiago.

Se ha cuidado mucho la evangelización del enfermo, teniendo presente la misión que él desempeña en el conjunto de la vida de la Iglesia. La evangelización de los que sufren es también hoy un signo de la obra mesiánica. De ahí las abundantes lecturas bíblicas —largas y breves— y otros textos de inspiración bíblica.

Se subraya la urgencia de una evangelización del mundo sanitario: médicos y enfermos. La comunidad cristiana, al manifestar la propia preocupación en favor de los débiles

y enfermos, será para el mundo contemporáneo signo vivo de la presencia de Cristo, esperanza para el hombre.

No se olvida la posibilidad de adaptar los ritos a las situaciones específicas; lo cual manifiesta la preocupación de la Iglesia por los enfermos concretos y por la concreta comunidad que participa en el rito.

D) El «Ordo Unctionis Infirmorum» típico fuera de la Misa

a) Visión de conjunto

a') Rito de entrada

El Ritual ofrece cuatro fórmulas de saludo inicial. El ministro, si es conveniente, asperja después al enfermo y a la habitación con agua bendita, mientras dice éstas o semejantes palabras: «Que esta agua, al evocar nuestro Bautismo, nos recuerde a Cristo, que por nosotros y por nuestra salvación murió y resucitó».

Sigue una exhortación para ambientar a los presentes, que puede sustituirse por una oración muy parecida a la primera que traía el Ritual anterior para después de las unciones.

b') Acto penitencial

El enfermo puede confesarse en este momento. Si no lo necesita, o no lo desea, el Ritual ofrece tres fórmulas para un acto penitencial colectivo. Este acto penitencial ya existía en el Ritual anterior, incluso cuando se tenía también la confesión sacramental en este momento. El nuevo rito da opción a una u otra cosa.

c') Lectura de la Palabra de Dios

De acuerdo con la norma del Ritual de los Sacramentos de Pablo VI —que prescribe siempre alguna lectura bíblica—, se propone después la lectura de la perícopa evangélica Mt. 8, 5-10. 13. De todos modos, el Ritual contiene un 'Apéndice' en el que existen muchas y variadas lecturas.

Si se cree oportuno, el sacerdote hace una breve homi-

lía y, como es tradicional, concluye la Liturgia de la Palabra con unas preces litánicas, para las que el Ritual ofrece tres formularios. Estas preces pueden hacerse después de la unción o, si se estima oportuno, en este momento y después de la unción. Lo normal es que se hagan inmediatamente después de la lectura o de la homilía.

d') Unción del enfermo

El rito de la unción comienza con la imposición de manos del sacerdote, en silencio, sobre la cabeza del enfermo.

En el supuesto de no existir óleo bendecido, el ministro del sacramento puede bendecirlo. En previsión de esta eventualidad, el Ritual ofrece el formulario adecuado. Se trata de dos fórmulas; una de las cuales es la de la Misa Crismal para bendecir el óleo de los enfermos, que coincide, salvo pequeñas variantes, con la famosa fórmula *Emitte* de los antiguos sacramentarios romanos.

Si el óleo estuviera bendecido —que será el caso normal—, el ministro dice una oración de acción de gracias e inmediatamente después unge al enfermo en la frente y en las manos, diciendo una sóla vez: «Por esta santa Unción y por su bondadosa misericordia te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo. Amén. Para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te ayude en tu enfermedad. Amén». Se trata de una fórmula compuesta con elementos de la anterior, del Concilio de Trento y de la Carta de Santiago (5, 15). En ella se expresan todos los efectos del sacramento, no uno solo de ellos.

Después se recita una oración. El Ritual contiene seis formularios, de acuerdo con las diversas situaciones en que se puede encontrar el enfermo: ancianidad, peligro de muerte, en agonía, etc.

Concluida la oración, todos rezan el Padrenuestro. Si el enfermo comulga, recibe la comunión inmeditamente después, según el rito de la comunión de enfermos. Después de unos momentos de silencio, el sacerdote reza una de las cuatro oraciones del Ritual.

e') Conclusión

El rito termina con la bendición del ministro al enfermo y a los presentes con una de las dos fórmulas del Ritual.

b) Líneas de fuerza del nuevo ritual: sentido humano y cristiano del dolor

El Ritual es muy expresivo sobre el sentido de la enfermedad humana en el misterio de la salvación. El dolor y la enfermedad han sido siempre uno de los problemas que más angustian a la conciencia humana. Los cristianos no están exentos de ellos; pero, iluminados con la fe, comprenden mejor el misterio del dolor y lo sobrellevan con especial fortaleza. La hagiografía cristiana es riquísima en este sentido y contiene ejemplos de innumerables personas que, gracias a las palabras de Jesucristo, han comprendido y aceptado el valor de la enfermedad para la propia salvación y la de todo el mundo.

La enfermedad y el dolor son, ciertamente, consecuencia del pecado; pero no puede afirmarse que cualquier dolor o enfermedad sean castigo de los propios pecados. El ejemplo más significativo es el de Cristo que, siendo inocente y sin la más pequeña culpa, fue «varón de dolores» (Is. 53, 4-5).

Dios quiere, en su Providencia divina, que luchemos contra la enfermedad y el dolor en todas sus manifestaciones, usando nuestra inteligencia con la mayor hondura para descubrir y aplicar las incontables realidades terapéuticas que El mismo ha puesto en la creación. Quiere que busquemos, por todos los medios legítimos, el beneficio inestimable de la salud, para que cada uno pueda realizar la tarea que tiene encomendada.

Sin embargo, entra también dentro del plan de Dios que estemos siempre dispuestos «a completar en nosotros lo que falta a la Pasión de Cristo, para la salvación del mundo», en espera de la gloria final (cfr. Col. 1, 24; Rom. 8, 19-21).

Por otra parte, los enfermos tienen la misión de recordar, con su testimonio, a todos los cristianos e incluso a todos los hombres las realidades superiores y esenciales, así como mostrarles que la vida mortal se redime con el misterio de la Muerte y Resurrección de Cristo[35].

c) La Unción, sacramento para los enfermos

Los Sinópticos contienen muchos testimonios relativos a la solicitud de Cristo por los enfermos y testifican que hizo

partícipes de esta solicitud a los discípulos que enviaba a evangelizar. No es de extrañar, por tanto, que El mismo instituyese un sacramento específico para ayudar, espiritual y corporalmente, a los enfermos, a fin de que, con la aceptación amorosa de sus dolores, y con la unión obediente a la Cabeza, contribuyesen al bien de todo el Pueblo de Dios. Sin que haya una necesidad intrínseca, es claro que las características de la enfermedad ayudan a comprender la necesidad de que exista un sacramento que canalice la gracia sacramental hacia los enfermos, para que su fe no se debilite con las asechanzas del enemigo[36]. La Santa Unción es el sacramento que aporta esa gracia; de ahí que sea un sacramento de enfermos graves y no sólo de moribundos. Según dice el mismo Ritual, este sacramento otorga al enfermo la gracia del Espíritu Santo, con la cual, la persona humana, en su totalidad, es socorrida en el camino de la salvación, elevada a la confianza en Dios, «fortalecida contra las tentaciones del mal y las angustias de la muerte, para que pueda, no solamente soportar con valentía la adversidad, sino también afrontarla activamente y lograr incluso el restablecimiento corporal, si conviene para su salvación. Este sacramento concede, además, el perdón de los pecados y la plenitud de la conversión cristiana»[37].

Como ocurre en los demás sacramentos, la fe tiene aquí una importancia relevante: «El enfermo se salva por su fe y por la fe de la Iglesia, que está penetrada en el misterio pascual de Cristo, muerto y resucitado, de donde mana la eficacia del sacramento, a la vez que espera confiado la realización del reino, cuya prenda recibe en el sacramento»[38]. De todos modos, no hay que olvidar la doctrina del Concilio de Trento sobre la eficacia «ex opere operato».

d) Sujeto e iterabilidad

La carta de Santiago enseña que la Unción se confiere a los enfermos para aliviarlos y salvarlos. Es necesario, por tanto, preocuparse diligentemente de que los fieles que empiezan a tener la vida en peligro, por enfermedad o vejez, reciban tempestivamente este sacramento.

Ciertamente, no es suficiente que un cristiano esté *en-*

fermo para que se le pueda aplicar el remedio de que habla Santiago. Es necesario que su vida esté, de una u otra forma, *en peligro grave*. La gravedad, sin embargo, no puede provocar angustias de conciencia, siendo suficiente un juicio prudente, el cual puede formarse con la opinión del médico.

Este principio determina que sean sujetos aptos para recibir la Unción: a) todos los adultos que se encuentran gravemente enfermos; b) los que van a someterse a una intervención quirúrgica, siempre que el motivo sea una enfermedad peligrosa; c) los ancianos, por su natural debilidad, aunque no tengan una enfermedad que haga temer por su salud; y d) los niños que tengan el suficiente conocimiento para recibirla con fruto. La Unción puede iterarse si hubiere existido una mejoría dentro de la misma enfermedad o, por el contrario, cuando el peligro se agrava.

A los enfermos que han perdido el uso de la razón, se les puede administrar la Unción cuando se supone que, caso de estar conscientes, la pedirían por ser creyentes.

Cuando el sacerdote acude junto a un enfermo que está muerto, rogará a Dios por él, para que le perdone los pecados y le admita misericordiosamente en su reino, pero no le administrará la Unción. No obstante, si duda positivamente si está muerto, puede administrarle el sacramento bajo condición[39].

e) El ministro

El ministro propio de la Unción es sólo el sacerdote. Los obispos, los párrocos y sus cooperadores, los sacerdotes encargados del cuidado de los enfermos o de los ancianos en hospitales y los superiores de comunidades religiosas clericales son los ministros ordinarios de este sacramento. Por eso procurarán, sirviéndose si es preciso de otras personas, preparar convenientemente a los enfermos, para que ellos y quienes les atienden, participen conscientemente en la Unción y en los demás sacramentos que suelen acompañar el itinerario sacramental del enfermo.

Al Ordinario del lugar corresponde regular las celebraciones comunitarias de la Unción de Enfermos, cuando se congregan pacientes de varias parroquias u hospitales.

Los demás sacerdotes confieren la Unción con el consentimiento del ministro ordinario. En caso de necesidad, basta la licencia presunta y avisar luego al párraco o al capellán del hospital.

Cuando dos o más sacerdotes asisten a un enfermo, no hay inconveniente en que uno de ellos diga las oraciones y haga la unción, con su fórmula, y los demás se distribuyan entre sí las diversas partes de la celebración, como son los ritos iniciales, la lectura de la Palabra de Dios, las invocaciones y las moniciones. Por lo demás, todos pueden imponer las manos al enfermo[40]

f) El aceite bendecido

La materia apta para el sacramento es el aceite de oliva o, según las circunstancias, otro aceite vegetal. Este debe ser bendecido por el obispo o por un presbítero que tenga esta facultad por el mismo derecho o por especial concesión de la Sede Apostólica.

Además del Obispo, pueden bendecir el óleo para la Unción de los Enfermos en virtud del mismo derecho:

— los que son equiparados por el derecho al obispo diocesano; y

— cualquier presbítero en caso de verdadera necesidad.

El óleo de los enfermos es bendecido ordinariamente por el obispo en la Misa Crismal del Jueves Santo.

Cuando el presbítero se vea en la necesidad de bendecirlo dentro del rito mismo, puede llevarlo consigo o hacer que lo preparen los familiares del enfermo. Si, después de la celebración, sobra algo de este óleo bendito, se empapa un algodón con él y se quema.

Sin embargo, cuando el presbítero usa el óleo bendecido previamente por el obispo o por otro presbítero, lo lleva consigo, en un recipiente destinado para ello. Este recipiente ha de estar muy limpio, debe ser de una materia que conserve en buen estado el óleo y ha de tener capacidad suficiente. Para mayor comodidad, el óleo puede conservarse en un algodón bien empapado. Después de la celebración de la Unción, el presbítero guardará el recipiente en un lugar digno, donde el óleo se conserve con cuidado y respeto. Ténga-

se la precaución de que el óleo se conserve en buenas condiciones; por consiguiente, debe cambiarse oportunamente, ya sea cada año, después de la bendición de los óleos que hace el obispo el Jueves Santo, o con más frecuencia, si fuera necesario[41].

g) Unciones y formulario

La unción se hace ungiendo al enfermo *en la frente* y *en las manos;* conviene repartir la fórmula de tal manera que la primera parte se diga mientras se unge la frente y la segunda mientras se ungen las manos.

Pero, en caso de necesidad, es suficiente que se haga una sola unción en la frente o, a causa del estado especial del enfermo, en otra parte del cuerpo, diciendo la fórmula completa de una vez.

No hay ningún inconveniente en aumentar el número de unciones o en ungir otras partes del cuerpo, teniendo en cuenta la idiosincracia y las tradiciones del lugar.

La fórmula con la cual se administra la Unción de los Enfermos en el rito latino es la siguiente: *Por esta santa unción y por su bondadosa misericordia, te ayude el Señor con la gracia del Espíritu Santo, para que, libre de tus pecados, te conceda la salvación y te conforte en tu enfermedad*[42].

h) Adaptaciones que corresponden a las Conferencias Episcopales

Corresponde a las Conferencias episcopales:

a) determinar las adaptaciones a que se refiere el n, 39 de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia[43];

b) considerar lo que pueda admitirse de las tradiciones y modo de ser de los diversos pueblos y proponer a la Sede Apostólica otras adaptaciones que se juzguen útiles o necesarias, para poderlas introducir en los rituales nacionales;

c) mantener vigentes o adaptar los elementos propios ya existentes en los rituales particulares, siempre que estén de acuerdo con la Constitución sobre la Sagrada Liturgia y las necesidades actuales;

d) preparar las versiones de los textos, de manera que

se acomoden verdaderamente a las diversas lenguas y culturas, añadiendo, cuando fuere oportuno, melodías aptas para el canto;

e) adaptar y completar las introducciones de la edición típica del Ritual Romano, para que la participación de los fieles sea consciente y fructuosa;

f) al preparar las ediciones de los libros litúrgicos, ordenar las materias de modo que sean apropiadas para el uso pastoral.

Cuando la edición típica de la Ordenación de la Unción de los enfermos y de su cuidado pastoral presenta fórmulas optativas, las ediciones en lengua vernácula pueden contener otras fórmulas del mismo género[44].

i) Adaptaciones que corresponden al ministro

Teniendo en cuenta las circunstancias concretas y los deseos de los fieles, el mismo Ritual concede al ministro diversas facultades. Por ejemplo, tener en cuenta la fatiga del enfermo y las variaciones que puede sufrir en su estado físico durante un día o, incluso, en una hora; de ahí que, si es necesario, puede abreviar la celebración; tomar conciencia de que, si no está presente una comunidad de fieles, la Iglesia está presente en él y en el enfermo; esforzarse, tanto antes como después de la celebración del sacramento, en ofrecer al enfermo el cariño, la ayuda y la comprensión de la comunidad local, por sí mismo o, si el enfermo lo quiere, por otro cristiano de la comunidad; procurar que si, después de la Unción, el enfermo se restablece o siente una notable mejoría agradezca al Señor el beneficio recibido, por ejemplo, participando en una Misa de acción de gracias, o de otra manera conveniente.

Conviene que el ministro tenga en cuenta que el acto penitencial puede hacerse al comienzo de la celebración o después de las lecturas bíblicas y que, en lugar de la acción de gracias sobre el óleo, puede dar una breve explicación al enfermo, sobre todo si éste se encuentra en una sala con otros enfermos que no participan en la celebración[45].

j) Pastoral de enfermos

El Episcopado Español, al publicar en castellano el Ritual para la Unción de los Enfermos, dio unas orientaciones doctrinales y pastorales muy atinadas, que conviene tener en cuenta. Veamos algunas de especial interés.

a') El enfermo

La enfermedad y la vejez siempre han sido situaciones personales especialmente delicadas; pero puede afirmarse, con razón, que, a pesar de las mejoras sociales de nuestro tiempo, en el mundo actual —especialmente en las regiones desarrolladas— constituyen una situación crítica, que se ha agudizado por el ambiente materialista.

Los aspectos somáticos, psicológicos, sociales y religiosos, que se entremezclan en un mismo enfermo, dan lugar a situaciones diferenciadas dentro de una misma enfermedad. Entre los aspectos somáticos y psicológicos hay que tener en cuenta la distinta situación de un anciano, de un enfermo a corto y largo plazo, los enfermos crónicos o los que precisan una intervención quirúrgica. En unos, la esperanza de la curación es grande; en otros, se ha perdido totalmente; hay quien padece ansiedad, otros soledad. A ello habrá que sumar la formación cultural que, según los casos, será alivio o tortura para el enfermo. Y no faltará quien necesite ayuda material para poder sanar.

Sin olvidar estos aspectos, siempre condicionantes, se valorarán, sobre todo, los distintos *niveles de fe cristiana*, para actuar con prudencia, gradualidad, discreción y pudor, evitando cuanto pueda provocar dolor, resentimiento o alejamiento[46].

b') La familia

La familia cristiana, como Iglesia doméstica sometida a prueba por la enfermedad de uno de los suyos, debe manifestar su condición de comunidad natural de amor humano y cristiano, tanto en la abnegación y entrega personal y solidaria de todos, como en la atención espiritual del enfermo. Los familiares creyentes deben llamar a los presbíteros de

la Iglesia, para que dispensen tempestivamente a sus familiares enfermos los auxilios de que dispone la Iglesia para todo el itinerario de la enfermedad[47].

c') La comunidad cristiana

Una de las grandes ocasiones en las que la Parroquia testimonia que es una comunidad de amor es la enfermedad de uno de sus miembros. Durante ella, los lazos que vinculan a la parroquia y al enfermo, lejos de romperse adquieren un sentido nuevo, que debe ser robustecido por el amor. La organización pastoral parroquial ha de lograr que todos los enfermos estén bien atendidos y evitar cualquier tipo de discriminación, como sería que unos enfermos se viesen privados de las ayudas más elementales, mientras que otros fuesen confortados, visitados y atendidos con exceso[48].

d') El obispo

Al obispo incumbe la obligación de promover y dirigir la pastoral sanitaria de toda la diócesis, manifestando una atención especial hacia los más pobres y desamparados. Su presencia cerca de los enfermos, sea para presidir una celebración, sea para una visita de consuelo, será un testimonio claro de su oficio de Padre y Pastor de todos. Por lo demás, como ya se ha dicho, en casos de celebraciones en las que se congregan enfermos de diversas parroquias u hospitales, a él corresponde la reglamentación de esas celebraciones comunitarias de la Unción de los Enfermos[49].

e') El sacerdote

La presencia del sacerdote junto al enfermo es signo de la presencia de Cristo, no sólo porque es ministro de los sacramentos de la Unción, la Penitencia y la Eucaristía, sino porque es especial servidor de la paz y del consuelo de Cristo. Su presencia, humilde y servicial, junto al enfermo o anciano es un apostolado nada brillante pero muy testimonial y eficaz. El respeto y la discreción le sugerirán los momentos más oportunos para ayudar al enfermo a que vaya progresando en su identificación con Cristo paciente[50]. Tienen

una responsabilidad especial los párrocos y sus colaboradores; los capellanes de clínicas, hospitales y residencias de ancianos; y los superiores de comunidades religiosas clericales [51].

f') El personal sanitario

«El laico que trabaja en el campo sanitario no sólo ejercita una de las más nobles profesiones, sino que ejerce, de hecho, un apostolado frecuentemente misionero. La honradez y la competencia profesional son, sin duda, una condición indispensable que difícilmente puede ser suplida por ningún otro tipo de celo apostólico» [52].

g') Comunidades religiosas dedicadas a los enfermos

Las comunidades religiosas que tienen como misión el servicio a los enfermos, en los hospitales y en otras organizaciones sanitarias, deben dar especialmente testimonio de fe y de esperanza teologal, en medio de un mundo cada vez más tecnificado y materialista.

La capacitación y competencia profesional serán medios para un mejor servicio de caridad, teniendo la preocupación constante de educar en la fe a enfermos y familiares, y de humanizar la técnica para hacer de ella vehículo de amor a Cristo. Cuidar a los enfermos en nombre de la Iglesia, como testigos de la compasión y ternura del Señor, es el carisma propio de las comunidades religiosas en las instituciones sanitarias» [53].

h') Las cofradías o asociaciones de enfermos

La comunidad parroquial alentará la promoción de asociaciones y fraternidades de enfermos, ya que son éstos los que, por sintonizar de manera más directa con otros enfermos, podrán realizar una gran labor personal en este campo. De este modo será patente que es una comunidad católica, esto es, abierta a las necesidades de todos los hombres. Tendrán muy en cuenta que deben dar razón de la fe y esperanza cristianas, evitando, al mismo tiempo, todo proselitismo o coacción opuestos a la dignidad de la persona humana y a la libertad religiosa [54].

i') Coordinación pastoral

Dentro del mismo centro sanitario —y aun de la parroquia— ha de existir la debida coordinación entre la actividad del capellán, las religiosas, los laicos que trabajan en el campo sanitario y la familia, para que ninguna de las necesidades de los enfermos quede desatendida y a todos llegue la ayuda y el consuelo necesarios. Esta coordinación se requiere no sólo por razones de eficacia, sino porque, como creyentes, forman una comunidad cristiana. Todos deben colaborar para que los servicios religiosos de la casa estén pensados y realizados para servir a los enfermos y no para otros fines menos nobles. El mismo criterio debe aplicarse respecto a los centros sanitarios y a la parroquia.

Son utilísimos los secretariados de apostolado sanitario diocesano. Deberían existir en todas las diócesis, pues así la coordinación pastoral y caritativa de la Iglesia sería más eficiente [55].

j') La visita a los enfermos

Todos los cristianos, participando en la solicitud y el amor de Cristo y de la Iglesia hacia los que sufren, deben esmerarse en la atención a los enfermos y, según cada caso, visitarlos, confortarlos en el Señor y ayudarles fraternalmente en sus necesidades.

Sin embargo, los párrocos y cuantos atienden pastoralmente a los enfermos, son los responsables de decirles palabras de fe, con las que pueden descubrir la significación de la enfermedad humana dentro del misterio de la salvación. Más aún, exhortarles de tal forma que, iluminados por la fe, sepan unirse a Cristo doliente y, en último término, santificar su enfermedad.

Misión suya es llevar gradualmente a los enfermos, según las circunstancias personales, a una participación viva y frecuente de los sacramentos de la Penitencia y Eucaristía y, sobre todo, a la recepción de la Unción y del Viático a su debido tiempo.

Conviene que los enfermos —solos, con sus familiares o con los que les atienden— sean conducidos a la oración, meditando sobre todo aquellos pasajes de la Sagrada Escritura

que iluminan el misterio de la enfermedad humana en Cristo y el valor del sufrimiento para su obra redentora, o rezando salmos y otras oraciones de súplica. Para lograr esto, los sacerdotes no sólo deben ofrecer los medios adecuados sino también orar algunas veces con los mismos enfermos. Quizás puedan componer una plegaria común a modo de breve celebración de la Palabra de Dios. Sí así fuera, acompañen a la lectura de la Biblia una plegaria tomada de los salmos, de otros textos oracionales o de las letanías; al final, bendigan al enfermo, imponiéndole las manos si les parece oportuno[56].

k') Confesión y comunión frecuentes

Los pastores de almas deben facilitar al máximo el acceso de los enfermos y ancianos a la Eucaristía, aun cuando su estado no sea grave ni haya peligro de muerte. Siempre que sea posible, déseles la comunión cada día, sobre todo durante el tiempo pascual. La comunión puede administrarse a cualquier hora del día.

Se puede dar la comunión a los enfermos bajo la sola especie de vino si no pueden recibirla bajo la especie de pan.

Los que asisten al enfermo pueden recibir la comunión junto con él, respetando lo establecido por el derecho.

Al llevar la Sagrada Eucaristía para administrar la comunión fuera de la iglesia, se utiliza una cajita o un vaso cerrados y, en cuanto al modo de portar las sagradas especies y al vestido, deben tenerse presentes las circunstancias de cada caso y lugar. Los que viven con el enfermo o cuidan de él, han de preparar adecuadamente la habitación y disponer una mesa cubierta con un mantel para colocar sobre ellas el Sacramento. Dispóngase también, si es costumbre, un vaso con agua bendita y el hisopo o un ramo pequeño apto para la aspersión, y cirios sobre la mesa[57].

9. La Unción de los enfermos dentro de la Misa

Cuando lo permita el estado del enfermo y, en especial, cuando ha de recibir la comunión, se puede administrar la

Sagrada Unción dentro de la Misa, sea en la Iglesia, sea también, *con permiso del Ordinario*, en la casa del enfermo o en el hospital.

Cuando se administra la Unción dentro de la Misa, se celebra con vestiduras blancas y se usa el formulario de la Misa por los enfermos. Pero en los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua, en las solemnidades, en el Miércoles de Ceniza y durante la Semana Santa se usa la Misa del día, con las fórmulas de bendición final propias de la Unción de Enfermos, si se cree conveniente.

Si se usa el formulario de la Misa por los enfermos, las lecturas se toman del leccionario para la Unción de enfermos, a no ser que su provecho y el de los asistentes aconseje elegir otras; sin embargo, cuando no se permite usar el formulario de la Misa por los enfermos, una de las lecturas puede tomarse del mencionado leccionario, excepto durante el Triduo Pascual y en las solemnidades de Navidad, Epifanía, Ascensión, Pentecostés, Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo y las demás que sean de precepto.

La unción se celebra después de la homilía, en la forma siguiente:

a) una vez que se ha leído el evangelio, el sacerdote, basándose en el texto bíblico, explica el sentido del dolor humano en la historia de la salvación y la gracia del sacramento en la Unción, teniendo en cuenta las circunstancias del enfermo y de los presentes;

b) concluida la homilía, se prosigue como en el rito de la Unción de los Enfermos (según antes se ha expuesto y está consignado en el Ritual): se comienza con las letanías o preces litánicas o, si la letanía o la oración universal se hace después de la unción, con la imposición de las manos; luego se tiene la bendición del óleo o la oración de acción de gracias sobre el mismo, según el caso; finalmente, se administra la Unción;

c) después, a no ser que se haya recitado la letanía, se hace la oración universal, la cual concluye con una de las oraciones que siguen a la unción.

La Misa prosigue normalmente, con la preparación de los dones. El enfermo y los presentes pueden comulgar bajo las dos especies[58].

10. La Unción de los enfermos «in articulo mortis»

Con el fin de facilitar ciertos casos particulares en los que, sea por una enfermedad repentina o por otros motivos, el fiel se encuentra como de improviso en peligro de muerte, existe un rito continuo, gracias al cual el enfermo puede recibir la fuerza salvífica de los sacramentos de la Penitencia, Unción y Eucaristía en forma de Viático.

Si el peligro de muerte es tal que no hay tiempo de administrarle los tres sacramentos en el orden que acaba de indicarse, se da al enfermo la oportunidad de la confesión sacramental que, en caso necesario, podrá hacerse de forma genérica; a continuación se le administra el viático (cuya recepción obliga a todos los fieles en peligro de muerte); finalmente, se administrará la Santa Unción, si hay tiempo.

«Gozan *ipso iure* de la facultad de confirmar (...) para los que se encuentran en peligro de muerte, el párroco, e incluso cualquier presbítero»[59].

Si por circunstancias especiales hubiere que administrar a un enfermo que está en próximo peligro de muerte solamente la Unción, sin el Viático, se observará el rito de la Unción tal como se describe en el rito continuo, comenzando con la monición previa a la Penitencia o al acto penitencial, según la fórmula especial del Ritual para estos casos. Después de la unción el sacerdote dice una de las oraciones finales del rito de la Unción, escogiendo la que mejor se acomode al estado del enfermo.

En caso de que el sacerdote dude de si el enfermo vive todavía, puede administrarle la Unción bajo condición, con los formularios prescritos para estos casos.

11. El Viático

La tradición litúrgica y la disciplina de la Iglesia presentan al Viático como el *sacramento de los moribundos.* Abundan, al menos desde el siglo II, los documentos en los que se muestra que los sacerdotes, diáconos y hasta los mismos fieles llevaban la Eucaristía a los enfermos como Viático. A partir del siglo III, los obispos y los concilios tienen muy en cuen-

ta que los penitentes puedan ser reconciliados para recibir la Sagrada Eucaristía antes de morir. Es muy expresivo el canon 13 del Concilio primero de Nicea sobre la Eucaristía como Viático: no se puede privar de ella a los moribundos, y esto porque es una antigua regla de la Iglesia. El *Ordo 49*, según Andrieu, posiblemente del siglo VII, afirma que el Viático es una prenda de resurrección para el moribundo. Los ritos del Viático se desarrollaron mucho en la época de los carolingios; el formulario del Ritual Romano se fijó en el siglo XIII[60].

El Ritual promulgado por Pablo VI otorga gran importancia a la Eucaristía administrada a los enfermos. En la «Visita a los enfermos», que recomienda vivamente a los sacerdotes con cura de almas y para la que les da normas pastorales importantes, advierte que los pastores de almas procurarán que los enfermos y ancianos, aunque no estén graves ni en peligro de muerte, comulguen con frecuencia, incluso diariamente, en especial en el tiempo pascual, comunión que puede hacerse a cualquier hora.

Respecto al Viático he aquí las normas tan atinadas del Ritual:

«El fiel cristiano, en su paso de esta vida a la eterna, alimentado con el Viático del Cuerpo y Sangre de Cristo, se fortalece con esta prenda de resurrección, según las palabras del Señor: Quien come mi cuerpo y bebe mi sangre tiene vida eterna, y Yo lo resucitaré en el último día.

El Viático debe recibirse, a ser posible, dentro de la Misa, de manera que el enfermo pueda comulgar bajo las dos especies, porque la comunión recibida como Viático debe considerarse como un signo especial de la participación en el misterio que se celebra en el sacrificio de la Misa, esto es, la muerte del Señor y en su tránsito al Padre.

Todos los bautizados que pueden recibir la sagrada comunión deben recibir el Viático. Pues los fieles, cuando, por cualquier causa, se encuentran en peligro de muerte, están obligados, bajo precepto, a recibir la sagrada comunión; los pastores deben velar para que la administración de este sacramento no se difiera, de modo que los fieles sean fortalecidos con él cuando aún están en plena posesión de sus facultades.

Conviene que el fiel cristiano renueve la profesión de fe del Bautismo, por el cual recibió la adopción de hijo de Dios y fue constituido heredero de la promesa de vida eterna.

Los ministros ordinarios del Viático son: el párroco y sus coadjutores, el sacerdote encargado del cuidado de los enfermos en los hospitales y el superior de una comunidad religiosa clerical. En caso de necesidad cualquier sacerdote puede administrar el Viático, con licencia, por lo menos presunta, del ministro ordinario.

Cuando no está presente ningún sacerdote, puede llevar el Viático a los enfermos un diácono o cualquier fiel cristiano, hombre o mujer, que, con autoridad de la Santa Sede, haya recibido legítimamente del obispo la facultad para distribuir la comunión a los fieles. En este caso, el diácono sigue la celebración descrita en el Ritual; los demás emplearán el rito ordinario para distribuir la sagrada comunión, pero usando la fórmula propia para administrar el Viático, propuesta en el Ritual»[61].

El rito del Viático tiene las siguientes partes: rito de en trada, acto penitencial, liturgia de la palabra, profesión de fe bautismal, preces litánicas, comunión sacramental, conclusión. El Ritual contiene fórmulas abundantes y muy adecuadas.

12. Asistencia a los moribundos

Una de las tareas más urgentes de la caridad cristiana es la solidaridad con el hermano o hermana que agoniza, uniéndose a él para implorar la misericordia de Dios y excitarle a la confianza en nuestro Señor Jesucristo.

El nuevo Ritual contiene abundantes fórmulas para este ministerio. La plegaria más característica ha sido la oración *Proficiscere* («Sal de este mundo, alma cristiana...»), que aparece por vez primera en los Sacramentarios Gelesianos de Gellone y de Rheinau, los dos del siglo VIII. Se ha conservado en la Iglesia hasta nuestros días. Al principio se extendió mucho en medios galicanos y luego en los romanos, sobre todo durante los siglos X-XIII. Tuvo una gran aceptación en los ambientes monásticos de los siglos XI-XII. En la Liturgia

Ambrosiana se la conoce, al menos, desde los siglos XI-XIII. Los libros litúrgicos dependientes del Sacramentario gregoriano la desconocen por lo general. La reproduce el Pontifical Romano del siglo XII y todos los intermediarios hasta el Ritual de 1614. Este último se ha usado, con ligeras modificaciones, en la Liturgia Romana hasta la promulgación del Ritual de enfermos por Pablo VI.

El texto de la primera parte, según la edición de 1953 (la última antes de la reforma de Pablo VI), presentaba ligeras variantes con los Sacramentarios de Gellone y de Rheinau, fuera de los incisos referentes a la Virgen María (introducido en 1919) y a San José (introducido en 1922).

La oración sugiere un inmenso cortejo de intercesores para el supremo «viaje» del alma. En cuanto a los dieciocho personajes o grupos humanos que presentan los manuscritos como símbolos ejemplares para el cristiano en esta situación, hay una gran variedad: el de Gellone nombra diez; once el de Rheineau; trece el Pontifical Romano del siglo XII y el Ritual Romano de 1614, y nueve el Ritual Romano promulgado por Pablo VI.

Los personajes son los siguientes:

Abel, por su sacrificio agradable (Misal de Hambourg);

Noé, por el diluvio (Gellone);

Enoc y Elías (Ibid.);

Abrahán, por su fe (*Liber Ordinum* de Salzbourg, siglo XI y Sacr. de Arezzo);

Lot, librado de Sodoma (Rheinau);

Moisés, salvado de las aguas (Gellone);

Isaac, liberado de ser sacrificado (Rheinau);

Jacob, por la bendición de la majestad de Dios (Arezzo);

Job, por sus sufrimientos (Gellone);

Daniel, liberado de la fosa de los leones (Gellone);

Tres jóvenes del horno de Babilonia (Gellone);

Jonás, episodio de la ballena (Gellone);

Susana, liberada de los testigos falsos (Gellone);

David, liberado de Saúl y de Goliat (Gellone);

El género humano, liberado por la Pasión de Cristo (Arezzo);

SS. Pedro y Pablo, liberados de sus prisiones (Gellone);
Santa Tecla, liberada de tres suplicios (Rheinau).

El de Arezzo es el primero que presenta la oración *Suscipiat te Sancstus Michael...,* desaparecida en el nuevo Ritual, pero que ha estado vigente desde finales del siglo X hasta el Ritual de Pablo VI.

Muchos autores han investigado los orígenes de la oración *Proficiscere.* Para algunos se remonta a los siglos II-III, por su relación con la iconografía de las catacumbas; otros niegan esa relación, sobre todo Martimort, que sostiene que la iconografía catacumbal es bautismal y no funeraria, lo cual no es exacto, pues existen elementos funerarios, además de bautismales. No cabe duda de que se trata de una oración muy antigua y no hay que descartar alguna influencia de ciertos libros apócrifos, como el *Libro de Enoc* y las *Actas de San Pablo,* que tratan de Santa Tecla. Otra fuente pueden ser las *Orationes Pseudocyprianae,* en su traducción latina de un original griego, posiblemente del siglo IV[62].

Capítulo VI
EL SACRAMENTO DEL ORDEN*

1. El sacerdocio en el mundo grecorromano

En las religiones étnico-políticas, por ejemplo, la romana y la oficial de las distintas ciudades-Estado griegas, el sacerdocio correspondió, al menos inicialmente, al jefe del respectivo grupo étnico-político: el padre (familia), el patriarca (clan, tribu), el rey o caudillo (nación), el emperador (Imperio Romano). Es el *sacerdocio natural*. Al aumentar el número de los miembros, la misma persona no puede desempeñar, según Filón (s.I a.C.-I d.C.), con la perfección debida la doble tarea, a saber, «el gobierno de los hombres» y «el servicio de la divinidad» (*De virtute*, 54). Por eso delegó este ministerio en personas consagradas vitalicia o temporalmente a él. Surge así el *sacerdocio profesional*, si bien el jefe natural casi siempre conserva algunas funciones sacerdotales, por ejemplo, los sacrificios o la consulta de los augures en determinados momentos de la vida nacional.

Además de las religiones oficiales, en el mundo greco-romano florecieron, sobre todo en los siglos inmediatamente anteriores y posteriores al nacimiento de Jesucristo, las diferentes formas de religiosidad telúrico-mistérica. A éstas no se pertenecía, como en las étnico-políticas, por nacimiento de padres ciudadanos. Aquí hay siempre un *sacerdocio profesional*.

En ambas constantes religiosas el sacerdocio profesional estaba jerarquizado y podía accederse a él por herencia, por elección (sorteo) o por compra-venta. Según Platón (*Leyes*, 759, a-e), en los templos de su Estado ideal o utópico, ade-

más de los «servidores, ayudantes» (el ostiario o portero, el administrador, los encargados de la música, del aderezo de la estatua del dios o diosa y de la limpieza, etc.), debe haber «sacerdotes y sacerdotisas» con igualdad de funciones; con todo, esta igualdad sólo existió en las religiones mistéricas. Dentro del sacerdocio, hay siempre —al menos— un «sumo» o «máximo» sacerdote o sacerdotisa al frente de los simples sacerdotes con ministerios diferenciados. Una nota del sacerdocio romano es la colegialidad. Estaban estructuradas en *collegia* las cuatro clases principales de sacerdotes: los pontífices (de etimología incierta), los epulones, los quindecimvirales y los augures, así como las Vírgenes Vestales o «sacerdotisas» de Vesta.

Propio de los sacerdotes es ofrecer sacrificios a los dioses e implorar para los hombres los beneficios que se desean. En las religiones mistéricas, en vez de sacrificios cruentos de animales, suele haber ofrendas de dones agrícolas: vino, leche, miel, etcétera. Esto aparece ya en los primeros documentos griegos conocidos y descifrados (escritura Lineal B del 1.500 a. C. y siguientes).

Las palabras significativas de «sacerdote» lo definen como «hacedor» (griego) o «dador» (latín) «de lo sagrado». Lo «sagrado», en cuanto competencia del sacerdote, es sinónimo de «sacrificio» en la época clásica, no en la Lineal B. Antes de la victimación del animal —a veces al mismo tiempo— tenía lugar las *epíclesis* o «invocación» a la divinidad.

La función definitoria del sacerdocio étnico-político es la sacrificial, del telúrico-mistérico la *representación*, o sea: «la acción de hacer presente de nuevo» —visible— a la diosa o al dios. Carecían del ministerio de la palabra. Esta carencia queda compensada por la presencia de la mántica o adivinación sólo en cuanto al sentido etimológico de «profeta» (el que habla «en nombre o lugar de» otro), en este caso de la divinidad. A veces suponía predecir el porvenir. De ahí que las «sacerdotisas» de los santuarios oraculares, tales como Delfos, Dodona, son llamadas también «profetisas» [1].

2. Antiguo Testamento: Profetas, sacerdotes y reyes

La Alianza convirtió a Israel en un pueblo de profetas, sacerdotes y reyes (Ex. 19, 6). Sin embargo, Dios mismo dispu-

so que dentro de Israel existieran las *instituciones* del profetismo, el sacerdocio y la realeza, al objeto de realizar con ese Pueblo sus designios salvíficos. Estas tres instituciones fueron, durante mucho tiempo, como tres ejes de la vida de Israel.

A) Los profetas.

El profetismo ocupa un puesto bien determinado dentro de Israel: es una parte integrante de ese pueblo, aunque no la única. Mientras existió un Estado, los profetas iluminaron a los reyes. Son bien conocidas las actuaciones de Natán, Eliseo y, sobre todo, Isaías y, en algunos momentos, Jeremías. A los profetas —que con los sacerdotes participaban en la consagración del rey— incumbía decir si la acción emprendida era la que Dios quería, si tal política se encuadraba exactamente dentro de la historia de la salvación, etc.

Sin embargo, el profetismo, en el sentido estricto del término, no es una institución como el sacerdocio y la realeza. Israel puede procurarse un rey (Dt. 17, 14), pero no un profeta. Este puede ser objeto de promesa (Dt. 18, 14-19), pero siempre es un *don* que Dios otorga libre y gratuitamente. Esto se percibe con toda claridad durante el tiempo en que se interrumpió el profetismo (1 Mac. 9, 27; cfr. Sal. 74, 9). Israel vive entonces con la esperanza del Profeta prometido (1 Mac. 4, 26; 14, 41). Así se explica la acogida entusiasta que los judíos dispensaron a la predicación del Bautista (Mt. 3, 1-12).

Aunque el profetismo tiene un lugar dentro de la comunidad, no es ésta quien lo constituye como tal, sino la *vocación* recibida de Dios. Ejemplos significativos pueden ser los de Samuel, Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel, etc.

Esta llamada comporta siempre una *misión,* cuyo instrumento es la boca del profeta, que dirá la Palabra de Dios. Su *mensaje* no es exterior al portador, ni patrimonio del que puede disponer el profeta, sino la manifestación en él del Dios vivo, del Dios santo.

Los verdaderos profetas tienen conciencia de que es *otro* quien les hace hablar, hasta el punto de tener que corregirse en algunas ocasiones en que han hablado por propia ini-

ciativa (cfr. 2 Sam. 7). Las denuncias que realizan por el incumplimiento de la Ley les crea enemistades que, a veces, terminan con la muerte violenta, como lo proclamó Jesucristo: «Jerusalén, que matas a los profetas» (Mt. 23, 37». La idea de que la muerte de los profetas es el coronamiento de todas sus profecías se abre paso a través de esa experiencia. El prototipo es el Siervo de Yahvé, que consuma su misión en el silencio del cordero al que se sacrifica (Is. 53, 7).

B) Los reyes

En el antiguo Oriente la institución regia está siempre íntimamente ligada con la concepción mítica de la realeza divina, común a las diversas civilizaciones del tiempo. Por este motivo es una institución sagrada que, en diversos grados, pertenece a la esfera de lo divino.

Pero en Israel es inconcebible una divinización, aunque sea superficial, del monarca. La diferencia entre el Dios personal y, por tanto, único, de una parte, y el rey humano de otra, se sintió siempre de manera muy viva. Aun cuando se conciba la divinidad del rey como la santidad sobrenatural concentrada, hay que tener en cuenta que toda la Biblia subraya vigorosamente la total distinción del Señor de la Alianza, de Yahvé, que es totalmente otro, y la persona humana del soberano.

No obstante, existe una estrecha vinculación entre Yahvé y el soberano, mediante la investidura y, de modo especial, mediante la unción. En el fondo, el rey de Israel participa de la realeza eterna de Yahvé. Si todo rey representa al Dios de Israel, esto se da de modo especialísimo en el rey David, del que descenderá el rey mesiánico, el Ungido por excelencia, porque nadie en la tierra se acerca tanto al Dios personal como el que es llamado por el profeta Isaías «Dios Fuerte», «Padre Eterno», «Príncipe de la paz» (Is. 9, 5):

En el AT se menciona con cierta frecuencia al rey de justicia que defiende el derecho del pobre. Se alaban sus victorias militares. Algunos textos atribuyen incluso al Mesías una función militar (Sal. 2, 9). Sin ser sacerdote en sentido propio, se le atribuyen funciones sacerdotales. Por eso ocupa en el culto un lugar de preferencia. Recibe, antes que los

demás, aunque en favor de ellos, la bendición divina. Se le considera como rey-pastor de los suyos y representa una condición imprescindible para la prosperidad material y espiritual del pueblo. En este sentido el Mesías aparece como el rey ideal de su pueblo[2]

C) Los sacerdotes

La época patriarcal no conoció el sacerdocio. En los pueblos civilizados que rodeaban a Israel —como era el caso de Mesopotamia y Egipto— la función sacerdotal era desempeñada frecuentemente por el rey, a quien asistía, la mayor parte de las veces, un clero jerarquizado y hereditario, que constituía una verdadera casta.

Los actos de culto en la época de los patriarcas eran realizados por el cabeza de familia. Puede afirmarse con seguridad que los únicos sacerdotes que aparecen en el Génesis son extranjeros. Los demás casos tienen otras explicaciones: anacronismos o legitimación de una costumbre posterior.

Por la ley mosaica, el sacerdocio fue confiado de modo exclusivo a Aarón, de la tribu de Leví, y a sus descendientes masculinos. Los restantes miembros de la tribu, como propiedad de Dios, oficiaban en el culto como ministros de los sacerdotes. Aarón mismo, y uno de sus descendientes en lo sucesivo, tenía que estar a la cabeza de esta jerarquía, como sumo sacerdote, con poderes y derechos especiales y vestidura sacerdotal propia. No puede ponerse en duda, por lo mismo, la antigüedad de esta institución, si bien, con el paso del tiempo, fue desarrollándose y adquirió mayor relieve y extensión. El sacerdocio era hereditario, pero el sacerdote tenía que recibir la ordenación e investidura (Ex. 29; Lev. 8).

Para el sumo sacerdote regían rigurosas leyes de pureza (Lev. 21, 10-15).

A los sacerdotes incumbía la obligación de los sacrificios, de tal modo que sólo las acciones más secundarias podían ser ejecutadas por no sacerdotes. A esto se añadía el ministerio en el santuario: la renovación de los panes de la proposición, el cuidado de la luz en el candelabro de siete brazos, la bendición después del sacrificio de la mañana. También era misión suya el cuidado de la observancia de la Ley.

Tenían la obligación de instruir al pueblo en las doctrinas y leyes religiosas. Se los consideraba como «mensajeros del Señor» y resolvían casos difíciles de derecho. Después del destierro, la interpretación de la Ley y la instrucción en la misma se fue convirtiendo, cada vez más, en un asunto del escriba o doctor de la Ley, y a los sacerdotes se les reservó exclusivamente el culto. Al frente de ellos estaba el sumo sacerdote, cuyo ministerio venía definido por tres momentos: la vocación y elección por Yahvé, el privilegio de entrar en el *sancta sanctorum* y la función de la expiación o reconciliación.

El sacerdocio también fue incluido en la esperanza mesiánica. Del mismo modo que el misterioso rey de la prehistoria cananea, Melquisedec, fue a la vez rey y sacerdote, así debía ser el nuevo Rey-Mesías; pero su sacerdocio superaría a todos, pues sería eterno.

La función sacerdotal comportaba exigencias muy altas. Dada la fragilidad humana, se comprende que no siempre estuviesen a esa altura y fueran corregidos por los profetas. El interés *mayor* de estas críticas —y de planes de reforma subsiguientes— reside en que todos están inspirados en un ideal sacerdotal. Los profetas recuerdan sus obligaciones a los sacerdotes de su tiempo: les exigen un culto puro y verdadero y fidelidad a la Ley. Ahora bien, como la experiencia enseña la santidad, se espera que Dios mismo realice el sacerdocio perfecto el día de la restauración y del juicio[3].

3. Cristo, Profeta, Sacerdote y Rey

A) Cristo, Profeta

El profetismo de Jesucristo está ampliamente reflejado en el Nuevo Testamento —de modo especial en los Evangelios—, al mismo tiempo que su originalidad y superioridad respecto a todos los demás. A diferencia de los profetas, no se limita a anunciar el oráculo de Dios, sino que proclama: «Pero yo os digo...» (Mt. 5, 22-28.34.39.44), y hace preceder a sus declaraciones una atestación solemne: «En verdad os digo...», como respondiendo a una palabra oída en secreto.

Cuando se compara con personajes ilustres del Antiguo Testamento, se sitúa por encima de ellos: «Aquí hay uno que es más que Jonás... Aquí hay uno que es más que Salomón» (Mt. 12, 41-43):

Cristo apareció rodeado de profetas: Zacarías, Simeón, Ana la profetisa y, sobre todo, Juan el Bautista; pero situado por encima de todos ellos. Aunque su comportamiento es muy distinto al de Juan Bautista, deja traslucir rasgos inequívocamente proféticos: revela el contenido de los signos de los tiempos (Mt 16, 2 ss.) y anuncia su fin (Mt. 24, 25). Su actitud frente a los valores recibidos reasume la crítica de los profetas; por eso es severo con los que tienen la llave y no dejan entrar (Lc. 11, 52), se enfrenta y rechaza la hipocresía religiosa (Mt. 15, 7), señala la verdadera herencia espiritual, tan confusa y ambigua entre los judíos de su tiempo (Jn. 8, 39), predica la purificación del Templo (Mc. 11, 15 ss.) y anuncia un culto perfecto después de la destrucción material del santuario (Jn. 2, 16). Finalmente, tiene un rasgo que lo une de modo particular con los antiguos profetas: ve desechado su mensaje (Mt. 13, 13 ss.) y rechazado El mismo, por aquella Jerusalén que había matado a los profetas (Mt. 23, 37 ss.). A medida que se acerca este momento, lo anuncia y explica su sentido, siendo así profeta de Sí mismo y mostrando que es dueño de su destino, y que, si lo acepta, es para realizar el designio del Padre, anunciado en la Escritura.

En presencia de tales actitudes, acompañadas de signos milagrosos, se comprende que la multitud designase espontáneamente a Jesús con el título de *profeta* (Mt. 16, 14; Lc. 7, 16; Jn. 4, 19; 9, 17). Y que, en casos determinados, lo señalase como *el Profeta* por excelencia, preanunciado en las Escrituras (Jn. 1, 21; 6, 14; 7, 40).

Sin embargo su personalidad desborda, en todos los sentidos, la tradición profética. El es otra cosa. Es el Mesías verdadero, el «Siervo de Dios», el «Hijo del Hombre» y el «Hijo de Dios».

B) Cristo, Sacerdote

Jesús sabía, y así lo enseñaba, que Él era «más grande que el Templo» (Mt. 12, 6). Interpretó que con su venida ter-

minarían el Templo y su culto (Mt. 26, 61). Presentó como propio del Mesías y se lo aplicó a Sí mismo, el salmo 109, donde se dice: «Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec» (Mt. 22, 43 ss.). Según manifestación del Sanedrín, el hecho de sentarse a la derecha de Dios, que conviene al Hijo del hombre, va unido con la idea del Sacerdote-rey según el orden de Melquisedec (Mt. 26, 64). En el Mesías, que es Jesús mismo, halla su cumplimiento la esperanza en la figura ideal del sacerdote. Jesús se proclama como el Sumo Sacerdote y Mesías esperado.

La Carta a los Hebreos es el Libro del Nuevo Testamento que explicita más ampliamente el sacerdocio de Cristo, aunque pone el acento en su sacrificio expiatorio en la cruz. Jesús, como antiguamente Aarón, y con mayor razón que él, ha sido llamado por Dios para intervenir en favor de los hombres y ofrecer sacrificios por sus pecados (5, 1-4); por eso su sacerdocio pone fin al antiguo. Este sacerdocio está enraizado en su mismo ser, que le hace ser mediador por excelencia: verdadero hombre (2, 10-18; 4-15) y, a la vez, verdadero Hijo de Dios, superior a los ángeles (1, 1-13). Es el sacerdote único y eterno y realizó su sacrificio, de una vez para siempre, en el templo de Sí mismo (7, 27; 9, 12. 25-28; 10, 10-14). Ahora es el eterno intercesor, el gran mediador de la Nueva Alianza (8, 6-13; 10, 12-18).

Los fundamentos del sumo sacerdocio de Cristo son el designio de Dios, la unión solidaria con la humanidad por la igualdad de naturaleza, el llamamiento de Dios y la proclamación como Sumo Sacerdote. Su grandeza se muestra en la superioridad sobre el sacerdocio levítico y sobre cualquier otro sacerdocio terreno. Con el sacerdocio de Cristo inicia Dios un culto nuevo, que está en la esfera de la consumación final y de la escatología (4, 8; 7, 11.28).

El Sumo Sacerdote, Cristo, es perfecto en todos los aspectos (7, 26 ss.). Tiene toda la perfección personal y moral que le habilita para el culto perfecto al ser completamente santo, separado de los pecadores, levantado sobre toda criatura y cercano a Dios, inmerso absolutamente en lo divino. Está siempre en activa relación con Dios, en favor de los hombres. La idea del sacerdocio de Cristo aparece con frecuencia en todo el NT. De ahí que la oración de despedida

de Cristo (Jn. 17) haya sido llamada, con razón, «oración sacerdotal». Cristo es el gran Mediador ante el Padre (1 Tim. 2, 6; 1 Jn. 21)[4].

C) Cristo, rey

El reinado de Cristo es proclamado por todo el Nuevo Testamento desde el comienzo hasta el fin. En la Anunciación, San Gabriel le dice a la Virgen María: «Él será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin» (Lc. 1, 32-33). En el epílogo del Apocalipsis se dice de El que es «la raíz y el linaje de David, la estrella brillante de la mañana» (Ap. 22, 16).

La vida terrena de Jesús contiene muchos pasajes de su carácter regio; pero es sobre todo en la pasión donde, paradójicamente, ese carácter se proclama de manera solemne: desde su entrada triunfal en Jerusalén hasta el título de la Cruz en la que muere. Sin embargo, la resurreción es la suprema proclamación de la realeza de Cristo. Ella le convierte en el *Señor* por excelencia. Al resucitar, Cristo entró en su reino y liberó a los hombres del poder de la muerte, del pecado, de las tinieblas de la esclavitud de Satanás. Por otra parte, a lo largo de su vida, en las horas de despedida y después de haber resucitado sintió la necesidad de hacer comprender a sus Apóstoles y a los demás que le siguieron de cerca la *naturaleza* de su reinado: «no es de este mundo» (Jn. 18, 39), ni está representado por ninguna monarquía humana, ni entra en competencia con los reyes terrenos. El suyo es un reino mesiánico, aunque sin ningún parecido con el mesianismo terreno y político que esperaban los judíos.

Los cristianos vienen a ser sus súbditos con toda propiedad cuando Dios los arranca del dominio de las tinieblas, para trasladarlos al reino de su Hijo, en quien tienen la redención (Col. 1, 13). Esta realidad no les impide someterse también a los reinos de este mundo y cumplir sus leyes justas (1 Pe. 2, 13-17), con tal que no se opongan a la autoridad espiritual de Jesús. El drama consiste en que, a veces, se levantan contra su Señor y contra su Ungido (Cfr. Sal. 2, 2). Esta es la historia de las persecuciones hechas a la Iglesia a

lo largo de toda su historia. Pero, al fin, todos tendrán que reconocer el Reino de Cristo que, como canta el prefacio de la fiesta de Cristo Rey, es un «reino eterno y universal: el reino de la verdad y la vida, el reino de la santidad y la gracia, el reino de la justicia, del amor y la paz».

Este reino escatológico, que se manifestará en toda su plenitud al final de los tiempos, existe ya ahora en el Cielo y es una magnitud eterna e inconmovible. A él tiende la Iglesia; pero ya ha comenzado en nosotros —sus miembros— por la gracia que Cristo nos mereció, como Sumo Sacerdote, con el sacrificio expiatorio de la Cruz[5], cuya primera aplicación sacramental es el Bautismo.

Resumiendo: a diferencia de lo que había acontecido en la economía antigua —en la que el profetismo, el sacerdocio y la realeza residían en personas distintas—, en la economía nueva coexisten en la Persona del Verbo Encarnado.

El Nuevo Testamento afirma con claridad que Cristo es Profeta, Sacerdote y Rey. Más aún, que posee en plenitud esas tres realidades, las cuales pertenecen a un orden de cosas distinto del veterotestamentario.

Esto no quiere decir que profetismo, realeza y sacerdocio se confundan en Cristo; son, ciertamente, distintos, pero no autónomos ni, mucho menos, contrapuestos; al contrario, los tres están al servicio de una *única misión:* la glorificación de Dios y la salvación de los hombres.

4. La Iglesia, comunidad profética, sacerdotal y real

Cristo fue constituido Profeta, Sacerdote y Rey por la unción y consagración del Espíritu Santo.

Quienes reciben el Bautismo son ungidos y consagrados con una unción semejante y participan de la misma misión de Cristo y, por lo mismo, de su profetismo, sacerdocio y realeza. Todos los miembros del Pueblo que Cristo adquirió con su Sangre son, pues, sacerdotes, profetas y reyes. En otros términos: la Iglesia es una comunidad enteramente sacerdotal. «Vosotros sois —dice San Pedro— linaje escogido, sacerdocio real, nación santa» (1 Ped. 2, 9).

Según esto, todos los bautizados tienen la misión de lle-

var a plenitud *en sí mismos* la obra iniciada por el bauti smo, haciendo de su vida una ofrenda agradable al Padre; y ordenar *la creación entera* según el plan de Dios.

Más aún, su condición profética les exige *anunciar* que Cristo ha muerto y resucitado por todos los hombres. Su condición sacerdotal y real, por otra parte, les llevará a instrumentar todos los medios necesarios para que los hombres, dóciles al anuncio salvador, reaccionen con fe y reciban el Bautismo, convirtiéndose así en piedras vivas con las que va creciendo el edificio de la Iglesia[6].

5. La Iglesia, Pueblo de Dios jerárquicamente estructurado

La elección de los Doce y la colación de una serie de prerrogativas, exclusivas de ellos y de sus sucesores, pone de manifiesto que en la Iglesia no todos participan del profetismo, del sacerdocio y de la realeza de Cristo en el mismo grado. Cristo, «Apóstol» o «Enviado» del Padre por antonomasia, comunicó en grado supremo su «apostolado» y «misión» a quienes, después de El, serán apóstoles suyos por participación: «Como el Padre me envió, así también os envío Yo a Vosotros» (Jn. 20, 21). Junto a ellos aparece un grupo de setenta y dos discípulos y, desde el día de Pentecostés, una comunidad de bautizados. La Iglesia ha sido fundada por Cristo como *esencialmente* jerárquica. En el vértice de la pirámide formada por pastores y fieles coloca a Pedro, a quien promete (Mt. 16, 18) y confiere (Jn. 21, 15-19) el *Primado de jurisdicción* para que pueda pastorear a corderos y ovejas.

La Jerarquía en la Iglesia, según esto, no nace y se desarrolla a impulso de un dinamismo natural propio de toda comunidad humana que, si no quiere desintegrarse, se divide a sí misma en un doble orden: dirigentes-dirigidos, gobernantes-gobernados. La Jerarquía de la Iglesia debe su existencia a su Fundador.

A) Cuestión, jerárquica y cuestión terminológica

En los primeros escritos cristianos hay una cierta imprecisión terminológica. Deberían pasar varios decenios antes

de que las designaciones jerárquicas llegaran a tener valor técnico. Tenía que ser así, si se tiene en cuenta el carácter ocasional de las fuentes conocidas, las cuales no tratan de elaborar un tratado, más o menos sistemático, de la jerarquía o del sacerdocio cristiano. Por otra parte, hay que tener en cuenta la diversidad de autores, destinatarios, tiempo y lugar de composición de los primeros escritos cristianos. Además, la misma persona podía ser designada de modo distinto según fuera llamada por un Apóstol o un simple fiel, o se fijara en la función que desempeñaba. Finalmente, la Iglesia no es una sociedad artificiosamente formada en torno a una mesa— como por un decreto regulador de las funciones, nombres, asignación económica, etcétera—, sino una realidad viva que, como todo lo vivo, se gesta, nace y se desarrolla.

La terminología aparece ya fijada en S. Ignacio de Antioquía martirizado en el 107, aunque transcurrirán todavía varios decenios antes de que se generalice. Sin embargo, desde los orígenes existió una *cabeza monárquica* en cada iglesia local y un *colegio director* de cada comunidad cristiana; es decir: el obispo y los presbíteros o el colegio presbiteral.

B) Incorporación al orden jerárquico

La elección de alguien para el sacerdocio (obispo, presbítero) y su ordenación aúna una doble vertiente, la visible: rito de la ordenación, y la invisible: especie de espíritu vivificador de lo ritual, a saber, el influjo divino. Cuando en el N.T. se relata la elección de una persona para un ministerio, a primera vista existe una doble versión respecto al modo. En la primera hay elección o designación de los candidatos, oración e imposición de manos. Así acaece en la elección de los Siete (Act. 1, 23-26), en la de Timoteo (1 Tim. 4, 14; 5, 2; 2 Tim. 1, 6) y en la de Matías (Act. 1, 23-26), si bien en ésta no se menciona la imposición de manos. En cambio, en la misión de Bernabé y Pablo —dos de los "profetas y maestros" de la iglesia antioquena—, en la elección de quienes son escogidos para fundar otras iglesias, aparecen, además del nombramiento, la oración y la imposición de manos, dos elementos nuevos: el ayuno o preparación ascética y la intervención del Espíritu Santo (Act. 13, 1-3).

A primera vista, los usos jerosolimitanos y antioquenos pueden parecer dos variantes de la praxis eclesial a la hora de conferir un ministerio jerárquico (Jerusalén) o un ministerio también jerárquico, pero a la vez con aspectos carismáticos (Antioquía). Sin embargo, no se trata de dos variantes ni, menos aún, de dos constantes o de praxis diferenciadas de duración indeterminada. Así lo confirma un testimonio de los *Hechos de los Apóstoles* (20, 28), en el que hay una alusión evidente a la intervención del Espíritu Santo, no relacionada con la misión de los «profetas», sino en la constitución de los *presbíteros* o miembros del colegio director de la comunidad cristiana de Efeso, término usado por el hagiógrafo cuando narra que Pablo «desde Mileto, después de enviar recado a Efeso, convocó a los presbíteros de la iglesia» (Act. 20, 20). A continuación, una vez reunidos en Mileto, les habla antes de despedirse de ellos para siempre. En esta alocución, cargada de emoción y entenebrecida por nubarrones presagiadores de tormentas próximas, los designa por medio del genérico *epíscopos*, empleado como descripción de su actividad, más que en calidad de designación personal o de su ministerio: «... Mirad por vosotros mismos y por toda la grey, en la cual os puso el Espíritu Santo como *episkópous* (supervisores—gobernantes) para pastorear la iglesia de Dios» (Act, 20, 27).

¿Cómo y cuándo concedió el Espíritu Santo a los *presbyteros* o miembros del colegio director de la comunidad efesina su cargo o misión de gobierno pastoral? Parece obvio que mediante el *rito ordenatorio de la imposición de manos*. La intervención del Espíritu Santo es, sin duda, el *Kárisma* (de donde «carisma»): «gracia», «don» que se concedió a Timoteo «*diá* (-mediante) la imposición de manos» de S. Pablo (2 Tim, 1, 6) «con» (*meta*, idea de compañía, concomitancia, conveniente, pero no necesaria ni imprescindible) la del presbiterio» (1 Tim. 4, 14). El *colegio presbiteral* es una pieza insustituible en la organización de las comunidades paulinas. Sin embargo sólo la imposición de manos de San Pablo concedió la ordenación a los presbíteros de Efeso, sin que fuera necesaria la del Colegio efesino presente.

El autor de los *Hechos* indica los fines generales del primer viaje, vigentes en todos los restantes (Act. 14, 21-23), a

los cuales añade uno más preciso: el establecimiento de una organización permanente en las ciudades evangelizadas, al frente de las cuales pone un *colegio de presbyteros*, directamente que, de momento dependen del Apóstol en funciones de cabeza monárquica o episcopal de todas las comunidades fundadas por él. Y lo hace «mediante la imposición de manos». Pero aquí no menciona la intervención del Espíritu Santo. En cambio, cuando habla en Efeso a los *presbyteros*, nombrados por él, sin duda conforme al mismo ritual, atribuye al Espíritu santo su constitución real (Act. 17, 28).

Los términos «orden, ordenar, ordenación» son términos trasplantados al recinto cristiano desde el profano romano por Tertuliano y San Cipriano, ambos juristas romanos. «Ordenación» es la «acción» por la cual alguien es segregado de la «plebe» (romana o cristiana) y agregado o incorporado a cualquiera de las «órdenes» o «estamentos» o «clases». En la sociedad romana son el orden senatorial, ecuestre, etcétera; en la cristiana, el *sacerdotal*: obispos y presbíteros, y el *eclesiástico*: éstos y sus ayudantes, vg, los diáconos. La conjunción de la «plebe» y del «orden» director integran «el pueblo» romano y cristiano[7].

C) El ministerio de los obispos

El Nuevo Testamento menciona varios ministerios eclesiales; pero se resalta el de los obispos, presbíteros y diáconos.

Además de los Apóstoles (los Doce y san Pablo, que tienen una misión universal) hay obispos, que son itinerantes o residenciales.

Obispos itinerantes (o misioneros y sin sede fija) son los «apóstoles» o «enviados» de los Apóstoles: Bernabé, Silas, Tíquico, Timoteo, y Tito en el primer período de su vida pastoral, etcétera (Act. 14, 4.14; 15, 22.32; 1 Cor. 1, 19; 4, 17; 16, 10, etc.). También los «profetas» (Act. 11.27; 13,1 ss; 15,32; 1 Cor.14,29.32.37.; etc); los «doctores», «maestros» (Act. 13,1,ss.); los «hermanos» colaboradores de san Pablo (1 Cor. 1, 1; 2 Cor. 1, 1; Act. 15-23; etc).

Obispos residenciales son Santiago, en Jerusalén; Felipe, en Cesarea (Act. 21,8); Timoteo, en Efeso; Tito, en Creta;

Gayo y Diotrefe, en 3 Jn; y el «angel» de cada una de las siete iglesias de Asia Menor (Apc.2-3). A ellos podrían añadirse algunos más salientes de la época posapostólica inmediata: Clemente, en Roma; Ignacio, en Antioquía; Policarpo, en Esmirna y los restantes destinatarios de las cartas de San Ignacio de Antioquía.

Las cartas pastorales de San Pablo son un testimonio privilegiado sobre el ministerio episcopal. Este se centra, sobre todo, en la enseñanza y en el pastoreo de la respectiva comunidad así como en la celebración de la Eucaristía y otros sacramentos.

a) El ministerio profético

A Timoteo, a quien ha enviado a Efeso para gobernar aquella Iglesia, San Pablo le recomienda y manda la lectura, la exhortación y la enseñanza. La lectura de la Sagrada Escritura, habitual en la Sinagoga, se hacía también en las comunidades cristianas constituidas por los Apóstoles y sus colaboradores. Esto traía consigo una cuidada selección de los pasajes más acomodados a la predicación del Evangelio y a las necesidades específicas de cada comunidad. Después de la lectura tenía lugar, como ocurría en la Sinagoga, una exhortación tendente a mover los corazones para abrazar esa doctrina y convertirla en vida práctica y cristiana.

La enseñanza consistía en una exposición doctrinal del texto bíblico, tanto de su significado genuino como de las secuencias prácticas que de él se derivaban, sin aberraciones extrañas (1 Tim. 1, 3), que merecían el duro apelativo de «cuentos de viejas» (*Ibid.* 4, 6). Es verdad que otros también podían leer, exhortar, enseñar; pero siempre bajo el control de Timoteo, que tiene por oficio la obligación de hacerlo y vigilar para que se haga rectamente (*Ibid.*, 1, 3). Por eso, San Pablo le recomienda que vele sobre sí mismo y su instrucción y que persevere en ello, «porque haciendo esto te salvarás a ti y a tus oyentes» (1 Tim. 4, 16). El cuidado de su adelantamiento personal y la vigilancia permanente sobre la doctrina han de ser preocupación constante de su vida. Él es el responsable de lo que se enseñe en la Iglesia de Efeso (1 Tim. 1, 3-5; 1, 18; 3, 14-16).

Timoteo ha de guardar el *depósito* de la fe y luchar contra los herejes (1 Tim. 6, 20). El contenido de ese depósito, sea cual sea la interpretación que quiera seguirse, está íntimamente relacionado con la sana doctrina, que no puede ser otra que la tradicional, es decir: la que está contenida en la revelación de Jesucristo, que se le ha confiado.

En la segunda carta (4, 1-5) San Pablo exhorta a Timoteo a predicar la palabra, a insistir oportuna e importunamente, a convencer, a reprender, a exhortar con toda longanimidad y doctrina. La predicación de la sana doctrina es tarea necesaria y urgente que ha de llevarse a cabo con mucha paciencia y competencia, precisamente porque los hombres se cansarán pronto de la rutina del que hace la exposición. Afectados por un prurito de novedades, buscarán quien apacigue su descontento, predicándoles no la doctrina habitual y tradicional del Evangelio, sino lo nuevo, lo curioso, e incluso lo extravagante.

También a Tito, a quien ha dejado como delegado suyo en Creta, recomienda San Pablo predicar la sana doctrina (Tit. 1, 5), enseñando lo que es conforme a ella (Tit. 2, 1), en oposición a la enseñanza de los embaucadores cretenses, maestros de fábulas y de preceptos arbitarios (Tit. 1, 14). Esto ha de hacerlo en público y en privado, teniendo presente que no debe limitarse a una enseñanza meramente especulativa de la verdad, pues la verdad cristiana ha de influir en la vida, por lo que Tito habrá de deducir de la verdad cristiana las consecuencias prácticas que llevan a una vida santa. Como a Timoteo, le manda que enseñe «estas cosas y exhorte y reprenda *con toda autoridad:* que nadie te menosprecie» (Tit. 2, 15). Santo Tomás observa que estas indicaciones no se refieren a la *persona* de Tito, sino a su *cargo pastoral de obispo,* a algo propio de su ministerio.

b) El gobierno pastoral

San Pablo dice a Timoteo: «Intima y enseña estas cosas» (1 Tim. 4, 11). Con ello quiere indicarle que debe imponer con autoridad todo lo que le recomienda en la carta, especialmente lo relativo a la piedad. Esa autoridad no procede de un prestigio moral, fruto de los años y la experiencia, sino

del cargo ministerial que ha recibido por la imposición de las manos (2 Tim. 1, 6), para ser su delegado en las Iglesias de Efeso. Es de notar que San Pablo le recuerda que tiene autoridad sobre todos: ancianos, jóvenes, viudas, etc., incluso sobre los mismos presbíteros (1 Tim. 5, 1-19).

Con Tito procede del mismo modo: «Te dejé, le dice, para que acabes de organizar lo que falta y establezcas en cada ciudad presbíteros, como yo mismo te ordené» (Tit. 1,5). Sobre estos presbíteros hay siempre uno que preside, llamado obispo o supervisor, como opina Spic y otros, aunque algunos prefieren ver en los dos términos una perfecta sinonimia, lo cual no se compagina bien con el plural de los primeros, o colegio de presbíteros y el «supervisor» u obispo, a no ser que se refiera esto al mismo Tito.

c) La potestad de santificar

En varios pasajes de las dos cartas de San Pablo a Timoteo se alude a la gracia que ha recibido por la imposición de las manos en orden a su ministerio que, en definitiva, ha de contribuir a la santificación de los fieles encomendados a él (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6.7). Timoteo debe comunicar y transmitir a otros, mediante la imposición de las manos, el carisma recibido; pero ha de hacerlo con criterio recto, conociendo la idoneidad de los candidatos, para no hacerse partícipe de los pecados ajenos (1 Tim. 5, 22-23)[8].

D) Los presbíteros

En el lenguaje del NT no siempre se distinguen suficientemente los términos «obispo» y «presbítero», pero hay pasajes en los que se advierte con claridad la existencia y distinción de dos órdenes distintos. Ya hemos visto que Tito debía de constituir presbíteros en diversas ciudades de Creta (Tit. 1, 5). Por otra parte, Timoteo atiende a los presbíteros de Efeso y les indica el oficio presidencial que les corresponde en la asamblea litúrgica y en la enseñanza. Por eso dice: «Los presbíteros que presiden bien son dignos de un doble honor, esto es, del respeto de los fieles y del estipendio conveniente, sobre todo los que se afanan en la predicación y en la enseñanza» (1 Tim. 5, 17). Por ese prestigio y dignidad

que tienen, merced a la gracia recibida por la imposición de las manos, no han de dar oídos a las acusaciones que se hacen contra ellos, si no es ante la presencia de dos o tres testigos (1 Tim. 5, 18).

Aunque en esta época el nombre de *presbítero* no es exclusivo de los sacerdotes de «segundo orden», sin embargo se designa frecuentemente con ese nombre al *colegio* formado por ellos, según consta en las cartas pastorales de San Pablo y en algunos textos de los Hechos de los Apóstoles. Por ejemplo, cuando los discípulos de Antioquía enviaron ayuda económica a los hermanos de Judea, se la confiaron a los «presbíteros» por medio de Bernabé y Pablo (Act. 11, 30). El capítulo 15 de los Hechos alude varias veces a los presbíteros junto a los apóstoles (v.v. 2.4.6.22.23; 16, 4).

En la primera carta de San Pedro (cap. 5) se trata ampliamente de los presbíteros. Estos no son los que tienen más edad que los jóvenes, sino los que, por la imposición de las manos, están al frente de comunidades (1 Tes. 5, 12) y son, en cierto modo, jefes (Heb. 13, 7). La terminología de la jerarquía eclesiástica es aún oscilante, pero la organización que San Pedro supone en su primera carta es similar a la de las cartas pastorales de San Pablo y a la de los Hechos. Son verdaderamente pastores de su pueblo, de la porción que se les ha confiado. Son elegidos para ese cargo, pues se les exhorta a aceptarlo de buena voluntad. San Pedro mismo se designa a sí mismo «presbítero como ellos». Pero en los Hechos de los Apóstoles los presbíteros aparecen como distintos de los Apóstoles, aunque el oficio de pastor es común a ambos. La posesión de ese oficio motiva que San Pedro se coloque en la misma línea con los presbíteros; es decir, no lo hace sólo por sentimientos de humildad, sino también por el sentido de la responsabilidad común. No obstante, Pedro se distingue de los presbíteros por el hecho mismo de la superioridad que muestra al exhortarlos y por ser «testigo de los padecimientos de Cristo», esto es, apóstol, categoría peculiarísima en la primitiva Iglesia y en la Iglesia de siempre.

Todo el capítulo 5 de la primera Carta de San Pedro es un programa de la *misión pastoral* del presbiterado. Su potestad *santificadora* está atestiguada en la Carta de Santiago: «¿Algunos de vosotros enferma? Haga llamar a los pres-

bíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con el óleo en el nombre del Señor» (5, 14).

Si es cierto que en el Apocalipsis San Juan proyecta, sublimada, en el cielo, la liturgia que ve en la tierra, este hecho no impide ver en los 24 ancianos una transposición de la concelebración litúrgica de los presbíteros en la liturgia de la Iglesia incipiente (Apoc. 4, 4. 9-11).

E) Los diáconos

El capítulo sexto de los Hechos de los Apóstoles refiere la elección y consagración de los primeros diáconos. Cuando presentaron a los Apóstoles los que habían sido elegidos, oraron sobre ellos y les impusieron las manos. San Pablo, en su primera carta a Timoteo (3, 8-10), trata de los diáconos y de las condiciones que deben poseer. El NT los nombra en diversas ocasiones [9]. Tienen un oficio de administración temporal y de servicio de beneficiencia, aunque también intervienen en la oración privada y en la oración litúrgica, incluida la celebración eucarística, y en la predicación. Su misión fue enaltecida por la predicación y martirio de San Esteban (Act. 6, 8-15 y 7).

Dentro del ministerio de los diáconos, en la Iglesia apostólica destaca la acción pastoral del diácono Felipe en Samaría, su eficaz predicación y la administración del sacramento del Bautismo. Felipe, sin embargo, no podía confirmar. Por eso fueron enviados Pedro y Juan para que, por su oración y la imposición de las manos, transmitieran el Espíritu Santo a los que habían sido bautizados en el nombre del Señor Jesús. También hay que recordar el Bautismo que confirió al etíope (Act. 8).

De todos modos, el NT da cuenta de muchos ministerios a los que designa con una terminología muy variada [10]. Esto no obstante, no se explica la clara distinción de los tres órdenes principales: obispo, presbítero y diácono en San Ignacio de Antioquía y en otros Padres Apostólicos sin una base firme en la misma época de los Apóstoles y, por tanto, en el Nuevo Testamento.

6. Historia del ritual de las ordenaciones hasta el Concilio Vaticano II

A) El obispo

a) La Tradición Apostólica

El ritual de la *Tradición Apostólica* es el más antiguo de los que se conocen. Los elementos principales son: la imposición de las manos por parte de los obispos y presbíteros en silencio; oración silenciosa; segunda imposición de las manos sobre la cabeza del elegido, por parte de todos los obispos presentes, no de los presbíteros; oración consecratoria, recitada por el consagrante principal; ósculo de paz[11].

La primera imposición de las manos, según las interpretaciones más autorizadas, no tenía valor consecratorio; era un gesto de designación del candidato. La segunda, por el contrario, tenía valor consecratorio. La ordenación tiene lugar ante gran concurso de fieles. Luego se determinaría que fuese en domingo, día de fiesta y, en algunos casos, en día de un Apóstol.

Lo más destacable es la plegaria consecratoria, la cual no tuvo gran influencia en los rituales posteriores, pero, según Dom Botte, ninguna otra ha tenido más claridad y riqueza. Como diremos más adelante, es la que se ha elegido —introduciendo algunos retoques— para el ritual de la ordenación del obispo promulgado por Paulo VI. Dice así:

> «Oh Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de toda consolación (2 Cor. 13), que habitas en lo más alto de los cielos y miras lo que es humilde (Sal. 112, 5-6); que conoces todas las cosas antes de que existan (Dan. 13, 42); que has dado normas a tu Iglesias por la gracia de tu palabra y has predestinado desde toda la eternidad a la raza justa de Abrahán; has establecido jefes y sacerdotes, para no dejar tu santuario sin liturgia; desde la fundación del mundo has querido ser glorificado por los que escogiste.
>
> Difunde ahora tu poder que viene de Ti, el Espíritu soberano que diste a tu Hijo amado, Jesucristo, y después a los santos Apóstoles que edificaron en el lugar del templo a tu Iglesia, a fin de glorificar y cantar tu nombre incesantemente.
>
> Concede, oh Padre, que conoces los corazones, a este servidor que has escogido para el episcopado, que apaciente tu sagrado

rebaño, sirviéndote de noche y de día; que haga complaciente tu rostro y que ofrezca las oblaciones de tu Iglesia Santa; que pueda perdonar los pecados en virtud del Espíritu del Sacerdocio Supremo, según tu mandato; que distribuya los lotes según tus órdenes; que desligue todo lazo en virtud del poder que concediste a los Apóstoles; que te complazca por la naturaleza y la pureza de su corazón, presentándote un suave perfume por tu Hijo Jesucristo[12]».

Se indica, además, que se celebre en domingo, para que el pueblo fiel pueda asistir, ya que él tiene una parte en la designación del obispo [13]. Este precioso testimonio se remonta hacia el año 215 de la era cristiana.

b) Sacramentario Veronense

La compilación de los textos litúrgicos del Veronense es de la segunda mitad del siglo VI (entre los años 550-590) pero, al menos, algunas de sus fórmulas son anteriores, sobre todo las del ritual de la ordenación que proceden, muy probablemente , del siglo V. Los siglos V-VI son una época de excepcional floración de fórmulas litúrgicas.

Este sacramentario contiene las oraciones de una misa de consagración de obispo; después vienen las fórmulas de la consagración episcopal.

En primer lugar la oración *Propitiare* —que perdura hasta nuestros días— en la que se pide al Señor que atienda los ruegos de su Iglesia y le conceda su bendición por la efusión de la gracia episcopal sobre el elegido[14]. Sigue después la oración consecratoria propiamente dicha, la cual, con ligeras variantes, ha estado vigente en la Iglesia hasta el Vaticano II: *Deus honorum omnium* (...). En ella se pide a Dios que es el honor de todas las dignidades que sirven a su gloria en los santos órdenes, que trató familiarmente con Moisés, dándole, entre otros preceptos, los relacionados con el culto y los que habían de servir en tan gran ministerio, como Aarón, «a quien mandaste revestir con vestido misterioso durante las funciones sagradas; y así las generaciones venideras comprendieran el sentido contenido en los ejemplos de los antepasados y no faltara en ninguna edad la erudición de tu doctrina; y si las figuras obtuvieron tanta veneración de los antiguos, cuál no ha de ser la nuestra por la verdad

que ellas representan: pues el vestido del primer sacerdote representaba la hermosura de nuestras almas; y no es ya el esplendor de los vestidos lo que da gloria al sacerdocio, sino la hermosura de estas almas; puesto que aquellos agradaban a los ojos carnales, sólo para hacer comprender los misterios que ellos figuraban. Por eso te rogamos, Señor, que a este nuestro hermano que has elegido para el ministerio del supremo sacerdocio, le concedas la gracia de que todo lo que representaban aquellos vestidos, en el resplandor del oro, de la pedrería y en la variedad de los trabajos preciosos, brille en sus costumbres y en sus actos. Realiza en tu sacerdote el fin de tu ministerio y, revestido con los ornamentos de tu gloria, santifícalo con el rocío de tu unción sacerdotal». Luego se pide que la gracia divina lo inunde por completo para que «abunde en él la constancia de la fe, la pureza del amor y la sinceridad de la paz. Dale la cátedra episcopal para regir a tu Iglesia y al pueblo universal». Finalmente se pide a Dios que sea para él la autoridad, el poder y la firmeza, que multiplique su bendición y su gracia, a fin de que sea idóneo para impetrar la misericordia divina y, con la gracia de Dios, sea devoto [15].

c) Sacramentario Gelasiano del siglo VIII

Antes de la oración consecratoria *Deus honorum omnium* preceden tres oraciones, de las que la segunda y tercera son del Veronense. La otra pide la gracia de que los elegidos sean útiles a la Iglesia y sean fortalecidos por la virtud divina [16].

En la oración consecratoria, entre las palabras: «... sinceritas pacis» y «tribuas eis, domine, cathedram episcopalem...», se incluyen unas largas peticiones en favor del que es consagrado, las cuales reflejan, al mismo tiempo, la variedad de su ministerio: la evangelización, la predicación, el poder de las llaves, la facultad de bendecir. Las virtudes que se pide a Dios para los elegidos son éstas: el celo apostólico, el fervor, la humildad, la sinceridad, la delicadeza de alma, etc. [17].

Siguen luego dos oraciones: la oración secreta o sobre la ofrenda de la misa de ordenación y la oración para después de la comunión [18].

d) Sacramentario Gregoriano-Adriano

El rito de la ordenación del obispo del Sacramentario Gregorio-Adriano es igual, en su oración consecratoria, al del Veronense, sin las adiciones del Gelasiano. Las oraciones son similares[19].

Todos estos sacramentarios contienen sólo las fórmulas. Sin embargo, aunque no se indiquen los ritos, hemos de suponer la imposición de las manos y la unción, puesto que estos gestos aparecen en otras fuentes de la época.

e) Pontifical Romano-Germánico del siglo X

En este Pontifical la misa de ordenación sigue el rito ordinario hasta la oración colecta. Terminada ésta, el metropolitano se sienta ante el altar rodeado de los obispos asistentes. El elegido, revestido de alba, estola, cíngulo y capa, sale de la sacristía acompañado de los obispos y se dirige hacia el altar, donde, después de una exhortación, es objeto de un largo escrutinio, en el que se le interroga si explicará al pueblo que se le ha encomendado el contenido de la Sagrada Escritura con su palabra y con su ejemplo; si guardará y hará guardar los decretos, normas y tradiciones de los Padres ortodoxos y de la Sede Apostólica; si promete obediencia al Sucesor de Pedro. Después sigue un examen sobre las virtudes que ha de guardar: castidad, sobriedad, dedicación exclusiva a las cosas de Dios, humildad, paciencia, atencion a los pobres y peregrinos. A continuación se realiza una larga profesión de fe.

Terminado el examen, se lee la epístola o primera lectura (1 Tim. 3, 1-8). Después de los cantos interleccionales el arcediano, ayudado por los acólitos y subdiáconos, calza al elegido las sandalias y le reviste con la dalmática, la casulla y los «cambagos» (adorno del calzado de las altas jerarquías civiles y eclesiásticas), mientras los obispos recitan unas oraciones especiales en el momento de calzarle las sandalias, de ponerle las manoplas y vestirle la dalmática.

Después se exhorta al pueblo fiel, se recitan las letanías y se coloca sobre la espalda y la cabeza del ordenando el Evangelio abierto, que es sostenido así por dos obispos mien-

tras se recita una oración y los demás obispos imponen las manos sobre la cabeza del elegido.

A continuación se recita la oración consecratoria, como en el Gelasiano; pero al llegar a las palabras: «caelesti Unguenti rore sanctifica», unge con santo crisma la cabeza del nuevo obispo, mientras dice: «Que por esta bendición celestial quede ungida y consagrada tu cabeza en el orden de los Pontífices». Y siguen las demás palabras del texto consecratorio del Gelesiano: «Que esta unción se extienda abundante sobre su cabeza; que unja sus vestidos; y descienda hasta las extremidades de su cuerpo; a fin de que la virtud de tu Espíritu llene su interior y cubra todo su exterior. Abunde en él la constancia de la fe, la pureza del amor, la sinceridad de la paz».

Terminada la oración consecratoria tiene lugar la unción de las manos con esta fórmula: «Sean ungidas estas manos con el Oleo santificado y el Crisma de santificación. Sean ungidas y consagradas como cuando Samuel ungió a David para Rey y Profeta. En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, que ellas formen la imagen de la santa cruz de nuestro Salvador Jesucristo, que nos ha redimido de la muerte y conducido al reino de los cielos. Escúchanos, misericordioso Padre, Omnipotente y Eterno Dios, y concédenos lo que te pedimos. Por Cristo nuestro Señor. Amén».

Sigue luego esta oración: «Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que ha querido encumbrarte a la dignidad del Episcopado, Él mismo te unja con el crisma y con el ungüento de la unción misteriosa y te fecunde con abundancia de bendición espiritual; que todo lo que bendigas sea bendito, y todo lo que santificares sea santificado, y la imposición de tus manos consagradas contribuya a la salvación de todos. Amén».

Después bendice el anillo con esta fórmula: «Creador y conservador del género humano, dador de la gracia espiritual, dispensador de la salvación eterna, envía tu bendición sobre este anillo, a fin de que todo el que se adorne con este signo de la sagrada fe, en virtud de la defensa celestial, se aproveche para su salvación eterna. Por Cristo, nuestro Señor. Amén».

Al entregárselo le dice que es el anillo de la discreción y

del honor, signo de la fe, para que selle lo que deba sellar, ate lo que deba atar, desate lo que deba desatar a los que creen por la fe del Bautismo; y a los pecadores y penitentes abra las puertas del cielo por el ministerio de la reconciliación; etc.

Luego bendice el báculo con la fórmula *Deus, sine quo nihil potest benedici..* y se lo entrega con esta fórmula, u otra semejante: «Recibe este báculo, símbolo del oficio de Pastor; a fin de que seas misericordiosamente severo en corregir los vicios, juzgando sin cólera, impulsando dulcemente los ánimos de los que te sean confiados a la práctica de las virtudes, sin dejar la corrección de los abusos con suave severidad. Amén».

Algunos códices recogen esta fórmula para la entrega del anillo: «Recibe este anillo, símbolo de fidelidad, para que con fe inviolable guardes a la esposa de Dios, esto es, la Santa Iglesia. Amén».

Terminados estos ritos, el consagrado besa al Pontífice y a los diáconos; el arcediano le lleva a donde están los obispos y presbíteros para que hagan lo mismo. Luego es entronizado en uno de los asientos episcopales. La misa continúa como de costumbre, pero con textos propios.

El Pontifical recoge dos fórmulas de bendición solemne antes de la comunión, pero pensamos que se dirían al final de la Misa, como era costumbre[20].

f) Pontifical Romano del siglo XII

El rito de este Pontifical es idéntico al del Pontifical Romano-Germánico en las fórmulas del interrogatorio, profesión de fe, oración consecratoria, unción de la cabeza y de las manos (para ésta sólo la última oración), entrega del anillo y del báculo. En cambio, no contiene las oraciones que se dicen mientras calzan las sandalias, ponen las manoplas y revisten con la dalmática al elegido. También carece de las fórmulas de bendición del anillo y del báculo. En cambio, introduce el rito de la entrega del Evangeliario con esta fórmula: «Recibe el Evangelio y vé, predica al pueblo que te ha sido confiado; poderoso es el Señor para aumentar en ti su gracia. Él que vive y reina por los siglos de los siglos. Amén.»

Nada se dice de la entronización, pero sí del saludo al final de la misa: inclinándose tres veces ante el obispo que le ha consagrado repite: *Multos annos, multos annos, multos annos.* Luego recibe la bendición del Pontífice que ha presidido la consagración. Se habla por primera vez del lienzo que le ha cubierto la cabeza después de la unción y de la imposición de la mitra. Se dice también que el nuevo obispo debe cantar, si le es posible, la misa durante cuarenta días por el pueblo que se le ha confiado[21].

g) Pontifical de la Curia Romana (siglo XIII)

El rito de la ordenación episcopal en el Pontifical de la Curia Romana del siglo XIII es similar al descrito en el Pontifical del siglo XII, salvo que entre las vestiduras del candidato se mencionan expresamente el amito y el manípulo, y que en algunos códices se proclama públicamente: «Al obispo le corresponde juzgar, interpretar, consagrar, ordenar, ofrecer, bautizar y confirmar»[22].

h) Pontifical de Guillermo Durando (siglo XIII)

El Pontifical de Durando introduce varias modificaciones en los ritos de la ordenación del obispo. Sin embargo, tanto la preparación del sábado anterior al domingo en que se ha de realizar la consagración episcopal como los comienzos de ésta son idénticos.

La primera modificación consignada consiste en que durante las letanías, al llegar a las peticiones sobre el elegido, el pontífice consagrante se levanta, toma el báculo y vuelto hacia el elegido dice: «que te dignes bendecir a este electo presente, te rogamos» (...), «que te dignes bendecir y santificar a este electo presente, te rogamos» (...); «que te dignes bendecir, santificar y consagrar a este electo, te rogamos (...)». Los demás obispos que intervienen en la consagración hacen y dicen lo mismo.

Terminadas las letanías y colocado el evangeliario sobre la espalda y la cabeza del elegido, el obispo consagrante impone sus dos manos sobre la cabeza de aquél y dice estas palabras: «Recibe el Espíritu Santo». Lo mismo hacen los demás obispos. El Pontifical hace notar que en algunas iglesias

la unción de la cabeza y de las manos la realizan también los demás obispos que intervienen en la consagración, pero que esto es contrario al derecho y a la praxis romana. Se introduce el canto del *Veni, Creator,* durante la unción. Para la bendición del báculo emplea la siguiente fórmula: «Oh Dios, sostén de la humana flaqueza, bendice este báculo y, por tu misericordia, concede que lo que por él se designa exteriormente, se realice interiormente en las costumbres de tu servidor. Por Cristo Nuestro Señor. Amén».

La fórmula de la entrega del báculo, así como todo lo demás, incluida la oración consecratoria, es la ya conocida del Pontifical del siglo X. En cambio, las fórmulas para la bendición y entrega de la mitra son las siguientes: «Oh Señor Dios, Padre omnipotente, cuya bondad es tan preclara y la virtud inmensa, de la cual procede todo don perfecto: adornado de toda belleza, dígnate bendecir y santificar esta mitra que hemos de imponer en la cabeza de este obispo, servidor tuyo. Por Jesucristo Nuestro Señor. Amén». «Colocamos, Señor, sobre la cabeza de este obispo y atleta, vuestro yelmo de defensa y salvación, a fin de que por él, por el ornato de su faz y con la cabeza armada por la fuerza de los dos Testamentos, aparezca terrible a los enemigos de la verdad, y dándole tu gracia, sea un fuerte impugnador de los mismos; Tú que adornaste la faz de Moisés por la gracia de tu conversación con los rayos esplendorosos de resplandor y verdad y ordenaste colocar la tiara sobre la cabeza de tu Pontífice Aarón. Por Cristo Nuestro Señor. Amén».

Después del *Ite missa est* o *Benedicamus Domino,* se bendicen y se imponen los guantes o *quirotecas,* con estas palabras:

> «Omnipotente Creador, que al hombre formado a tu imagen le diste manos dotadas de discreción, que como instrumento de la inteligencia le sirvieran para obrar rectamente, ordenándole conservarlas limpias, para que fueran digna imagen del alma y consagrasen dignamente los santos misterios; dígnate bendecir y santificar estos guantes para que cuantas veces uno de tus ministros, los sagrados Pontífices, quisiere cubrir sus manos con humildad, le sea dada por tu misericordia la pureza de corazón y se manifieste en sus acciones. Por J.C.N.S. Amén». «Cubre, Señor, las manos de este tu ministro con la inocencia del hombre nuevo que bajó de los cielos; para que así como Ja-

cob, tu amado siervo, por sus manos cubiertas con la piel de cabrito, obtuvo la bendición de su padre al ofrecerle la comida y bebida gustosísima, así éste merezca obtener la bendición de tu gracia, al ofrecer por sus manos la Hostia saludable. Por N.S.J. vuestro Hijo, que en semejanza de hombre pecador se ofreció a Ti por nuestra salvación. Amén».

Luego tiene lugar la entronización en la cátedra episcopal; se canta el *Te Deum*, y el nuevo obispo bendice al pueblo[23].

i) Pontifical Romano posterior

El Pontifical Romano posterior reproduce sustancialmente los ritos y formularios del Pontifical de Durando, con el triple «ad multos annos» del consagrado al consagrante, al final de la ceremonia. Y mientras se canta el *Te Deum*, recorre la Iglesia, acompañado de dos obispos, bendiciendo al pueblo.

B) Presbíteros

a) *La Tradición Apostólica*

Según la *Tradición Apostólica* de San Hipólito, en la consagración del presbítero está presente el colegio presbiteral (el *presbyterium*) presidido por el obispo y asisten los fieles. Terminada la liturgia de la palabra, el obispo impone sus manos sobre la cabeza del candidato. Luego hacen lo mismo todos los presbíteros que intervienen en el rito. Después el obispo dice la siguiente plegaria consecratoria:

«Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, dirige tus ojos sobre tu siervo aquí presente; concédele el Espíritu de gracia y de consejo para que ayude a los sacerdotes y gobierne a tu pueblo con un corazón puro, como consideraste al pueblo que para Ti elegiste y ordenaste a Moisés elegir a los ancianos, a los que llenaste del Espíritu que habías derramado sobre tu siervo. Concédenos también ahora, Señor, ese Espíritu de gracia, conservándolo indefectiblemente en nosotros, y haznos dignos, una vez llenos de este Espíritu, de servirte con simplicidad de corazón, alabándote por tu Hijo Jesucristo, por quien sean dadas gloria y potencia, al Padre y al Hijo con el Espíritu Santo, en la santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos. Amén»[24].

b) Sacramentario Veronense

El Sacramentario Veronense contiene dos oraciones previas a la oracion consecratoria. Estas oraciones han perdurado en la Iglesia hasta la reforma litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II. Contiene así mismo una *oración consecratoria*, la cual ha sido incorporada substancialmente al rito de la ordenación presbiteral de la liturgia renovada por el Concilio. He aquí el texto de dichas oraciones:

(*Oraciones preconsacratorias*) «Oremos, hermanos carísimos, a Dios Padre omnipotente, para que sobre estos sus siervos, a quienes eligió para el cargo del presbiterado, multiplique los dones celestiales y consigan, con su auxilio, lo que reciben de su dignación. Por C.N.S. Amén».

«Te rogamos nos oigas, oh Señor Dios nuestro, e infundas la bendición del Espíritu Santo y la virtud de la gracia sacerdotal, de suerte que sigas favoreciendo con la perpetua munificencia de tus dones a quienes presentamos a tus piadosos ojos para que sean consagrados. Por...»

(*Oración consecratoria*) «Señor, Padre Santo, Dios todopoderoso y eterno, autor de los honores y distribuidor de todas las dignidades, por quien todas las cosas prosperan, por quien todo se consolida, adquiriendo cada vez más perfección la naturaleza humana según el orden sabiamente dispuesto. De esta manera se desarrollaron los grados sacerdotales y los oficios de los Levitas, constituidos por místicos sacramentos; de suerte que al instituir Sumos Pontífices para el régimen de los pueblos, elegiste también, para compañía y cooperación en los ministerios, varones de orden inferior y de menor dignidad. Así multiplicaste en el desierto el espíritu de Moisés en los setenta varones prudentes, por quienes, ayudado, fácilmente gobernó la muchedumbre del pueblo. Así también traspasaste a Eleazar e Itamar la abundancia y la plenitud de espíritu de su padre Aarón, para que de esta manera fuese suficiente el número de sacerdotes que atendiesen a los sacrificios y a los sacramentos de uso más frecuente. Con esta tu providencia, oh Señor, a los Apóstoles de tu Hijo les diste Doctores de la fe como compañeros, de los cuales llenaron todo el orbe con la feliz predicación del Evangelio. Por lo cual rogámoste, Señor, prestes estos auxilios a nuestra insuficiencia, que cuanto más frágiles somos, tanto más necesitamos de ellos. Rogámoste, pues, Padre omnipotente, concedas a estos tus siervos la dignidad del Presbiterado; aviva en su pecho el ardor de la santidad, para

que cumplan dignamente con el ministerio del segundo grado que de Ti, oh Dios, reciben, y con el ejemplo de su vida sean una reprensión tácita de las malas costumbres. Sean diligentes cooperadores de nuestro ministerio, brille en ellos el resplandor de toda justicia, para que, dando buena cuenta de la administración que se les confía, consigan el premio de la bienaventuranza eterna»[25].

c) Sacramentario Gelasiano del siglo VIII

En el Gelesiano aparecen las tres oraciones del Veronense y dos oraciones más *al final*: la *Consummatio Presbyteri* y otra titulada *Item benedicti*. La primera pide el auxilio divino para el nuevo presbítero, y que sea enriquecido con los dones sacerdotales del Espíritu Santo.

Estas oraciones se incluyeron en los Pontificales medievales, pero sólo la última siguió usándose en la Liturgia Romana hasta la reforma de los ritos de la ordenación promulgada por Pablo VI. Dice así:

«Oh Dios, autor de toda santificación, de quien proviene la verdadera consagración y plena bendición, infunde Tú, Señor, sobre estos tus siervos, que destinamos al honor del Presbiterado, el don de tu bendición, para que se muestren ancianos en la gravedad de su porte y en su modo de vivir, siguiendo la doctrina que San Pablo expone a Tito y Timoteo; de suerte que, meditando día y noche tu ley, crean lo que leen, enseñen lo que creen, imiten lo que enseñan; se refleje en ellos la justicia, la constancia, la misericordia, la fortaleza y las demás virtudes; muestren con su ejemplo y confirmen con sus exhortaciones, y conserven puro e inmaculado el don de su ministerio; transformen con su bendición inmaculada el pan y el vino en el Cuerpo y Sangre de tu Hijo para bien de tu pueblo (en realidad el texto literal del Gelasiano dice así: «et per obsequium plebis tuae corpus et sanguinem filii tui inmaculata benedictione transformentur») y transformados ellos mismos por la inviolable caridad en varones perfectos hasta llegar a la medida de la plenitud de Cristo, llenos del Espíritu Santo, pura la conciencia, firmes en la fe, resuciten en el día del justo y eterno juicio de Dios ("... spiritu sancto pleni persolvant"). Por ...»[26].

d) Sacramentario Gregoriano

El Sacramentario Gregoriano concuerda completamente con el Veronense y no tiene las adiciones del Gelesiano[27].

e) Pontifical Romano-Germánico del siglo X

En este Pontifical hay un rito de presentación del candidato y una fórmula para el interrogatorio sobre sus propósitos de asumir las obligaciones del presbiterado; sigue inmediatamente después una alocución dirigida a todos los asistentes, la cual ha sido usada por la Liturgia Romana en la ordenación de los presbíteros, hasta el pontifical anterior a la reforma promulgada por Pablo VI. Es la siguiente:

> «Porque conviene, hermanos carísimos, para el bien común, que concuerden los pareceres de los que tienen una común suerte, como acaece en una nave, donde es igual la seguridad o el peligro del piloto y de los que en ella son conducidos; por esa razón, no en vano fue ordenado por los Padres que se pidiese el parecer del pueblo acerca de aquellos que habían de ser escogidos para el servicio del altar; porque sucede, a veces, que unos pocos saben lo que ignora la multitud acerca de la vida y conducta de los ordenados y porque es natural que cada uno preste obediencia con más facilidad al ordenado, a quien dio su consentimiento para que lo fuese. La conducta de N., por lo que a mí toca, creo estar bien probada y ser agradable a Dios y digna, a lo que pienso, de la promoción a mayor dignidad eclesiástica. Mas para que no suceda que a uno o a algunos engañe el parecer de otros o les ciegue la pasión, debe pedirse el parecer del pueblo. Así, pues, lo que sepáis de sus actos y costumbres, y lo que sintáis de su mérito, manifestadlo con toda libertad, dando así el testimonio que se pide para el sacerdocio, atendiendo más al mérito que a la afección...».

En algunos códices el interrogatorio viene después de esta exhortación, y así quedó fijado más tarde. Luego se indica el ministerio del presbiterado: «A los presbíteros pertenece ofrecer, bendecir, presidir, predicar, bautizar y abundar en obras buenas y agradables a Dios en todas partes». Siguen luego las dos oraciones del Veronense previas a la oración consecratoria y la misma oración consecratoria. Antes de esas oraciones, el obispo y los presbíteros que intervienen en el rito, le han impuesto las manos.

Se le impone la estola, al estilo sacerdotal, sobre el cuello, con estas palabras: «Recibe el yugo del Señor, porque su yugo es suave y su carga ligera». Después se le reviste con la casulla, mientras dice esta fórmula: «Recibe la vestidura sacerdotal, por la cual se significa la caridad; pues poderoso

es Dios para aumentar en ti la caridad y para consumar su obra».

Luego vienen las dos oraciones últimas del Gelasiano: «Sit nobis, fratres...» y «Deus, sanctificationum omnium auctor...». Después consagra las manos del ordenado con óleo santo, mientras dice: «Dígnate, Señor, consagrar estas manos por esta unción y nuestra bendición, de tal modo que lo que rectamente consagraren sea consagrado y lo que bendijeren, sea bendito y santificado en el nombre de nuestro Señor Jesucristo. Amén». Luego le entrega la patena con el pan y el cáliz con el vino, mientras dice: «Recibe la potestad de ofrecer sacrificios a Dios y de celebrar Misas, así por los vivos como por los difuntos, en el nombre del Señor. Amén». Termina el rito de ordenación con esta fórmula: «La bendición de Dios Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo descienda sobre vosotros para que seáis benditos en el orden sacerdotal y ofrezcáis hostias aplacables por los pecados y ofensas del pueblo a Dios Omnipotente, al cual el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén»[28].

f) Pontifical romano del siglo XII

Este Pontifical es idéntico al anterior, salvo en que no se incluye la exhortación a los asistentes, previa a dar su juicio sobre la conducta del candidato[29].

g) Pontifical de la Curia Romana del siglo XIII

El Pontifical de la Curia del s. XIII concuerda substancialmente con los dos Pontificales anteriores. En algunos códices la exhortación previa al juicio de los asistentes sobre la conducta del candidato se reduce a estas palabras: «Con el auxilio de Dios y de nuestro Salvador Jesucristo elegimos a éstos en el orden del sacerdocio. Si alguno, pues, tuviese algo que decir contra ellos, en nombre de Dios y por su gloria, salga y dígalo sin respeto humano; recuerde, con todo, su propia condición».

Hace notar que si las letanías no se han dicho en la ordenación de diáconos, se digan ahora. Antes de la unción prescribe el canto del *Veni, Creator Spiritus*. Indica expresamente que en la unción se usa el óleo de los catecúmenos.

Después de la ordenación prescribe que vayan junto al altar con sus misales para recitar todo en voz baja, «sicut si celebrarent». En realidad es una auténtica concelebración, como se conoce por otros documentos de la época, por ejemplo, la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino[30].

Tanto en este Pontifical como en los anteriores se dice expresamente, o se supone, que los diáconos que se presentan para ser ordenados presbíteros, van revestidos de alba, sujetada con el cíngulo, y la estola sobre el hombro izquierdo y recogida debajo del brazo derecho.

h) Pontifical de Durando (siglo XIII)

Este Pontifical sigue la línea de los Pontificales anteriores, aunque introduce algunos cambios notables. La exhortación a los fieles, previa a su juicio sobre la conducta del candidato, es la misma que la del Pontifical Romano-Germánico, con la conclusión que hemos visto en el Pontifical de la Curia Romana del siglo XIII. En esta forma pasó al Pontifical posterior. Introduce una exhortación dirigida a los que han de ser ordenados, que también recogió el Pontifical posterior. Es la siguiente:

> «Habiendo de ser consagrado, hijos muy amados, para el oficio de Presbíteros, procurad recibirlo dignamente y, después de recibido, ejercitarlo con todo esmero. Al sacerdote toca ofrecer, bendecir, predicar y bautizar; con gran temor se ha de subir, pues, a tal alto grado y se ha de velar que a los elegidos les recomiende su sabiduría celestial, su intachable conducta y una probada práctica de la virtud. Por esto, Señor, al mandar a Moisés que escogiera setenta varones de todo Israel para que le ayudasen y entre quienes repartiese los dones del Espíritu Santo, añadió: los que tú conoces que son ancianos del pueblo. Vosotros, pues, habéis sido simbolizados por los setenta varones y ancianos, si, llenos de los siete dones del Espíritu Santo y observando los diez mandamientos de la ley, sois sobrios y graves en vuestra ciencia y en vuestras obras. Bajo el mismo misterio y la misma figura escogió el Señor en el Nuevo Testamento a setenta y dos discípulos y los envío de dos en dos delante de sí a predicar, para dar a entender, por su palabra y sus obras, que los ministros de su Iglesia deben ser perfectos en la fe y en las obras y estar fundados en la virtud de la doble caridad, a saber, en el amor de Dios y del prójimo. Trabajad,

pues, en ser tales que podáis, con la gracia de Dios, ser elegidos dignamente para ayudar a Moisés y a los doce Apóstoles. Y a la verdad que, al existir en la santa Iglesia varones consagrados en diversos órdenes, unos Pontífices, otros simples sacerdotes, otros diáconos y otros diversos órdenes queda Ella coronada, adornada y regida con una maravillosa variedad, y el Cuerpo de Cristo, formado de muchos miembros de diferente dignidad. Así, pues, hijos muy amados, a quienes la voluntad de nuestros hermanos ha elegido para ser colaboradores nuestros, guardad en vuestras costumbres la integridad de una vida casta y santa. Advertid lo que hacéis; imitad lo que tratáis, de tal suerte que, celebrando el misterio de la muerte del Señor, procuréis mortificar vuestros miembros de todo vicio y concupiscencia. Sea vuestra doctrina medicina espiritual para el pueblo de Dios; que el buen olor de vuestra vida haga las delicias de la Iglesia de Cristo, para que con la predicación y el ejemplo edifiquéis la casa, esto es, la familia de Dios, de suerte que ni nosotros, por causa de vuestra promoción, ni vosotros por haber tomado tan elevado oficio, merezcamos ser condenados por el Señor, sino más bien, ser galardonados por El; lo que El mismo nos conceda por su gracia. Amén».

Luego impone las manos sobre la cabeza del candidato, en silencio, y lo mismo hacen tres o más sacerdotes allí presentes, revestidos con capas pluviales o con casullas. Recita la oración «Oremus, dilectissimi...» y la ya conocida oración consecratoria del Veronense. Lo demás es igual que en el Pontifical anterior: las vestiduras sacerdotales, la unción de las manos, la entrega del cáliz y la patena con el pan y el vino, la concelebración, etcétera. Después de la ordenación, el Pontífice impone las manos sobre la cabeza del ordenado mientras dice: «Recibe el Espíritu Santo, a los que perdones los pecados...».

Luego despliega la casulla que cada uno tiene doblada sobre los hombros. Por su parte, el presbítero, colocando sus manos entre las del Pontífice, hace la promesa de obediencia a su obispo y a sus sucesores. El Pontífice le da el beso de la paz y después le dirige esta instrucción: «Pues el ministerio que habéis de administrar es muy delicado, os amonesto que antes de que os acerquéis al altar a celebrar la Misa, aprendáis con suma diligencia, de otros sacerdotes doctos y experimentados, el orden de todo ello y la consagración, fracción y comunión con la Hostia». Por último, le da la bendición, como en el Pontificial del siglo X.

i) Pontifical posterior

El Pontifical Romano posterior sigue completamente al de Durando, salvo en esta exhortación, añadida al final de la misa: «Hijos muy amados: Considerad atentamente el Orden que habéis recibido y la carga puesta sobre vuestros hombros; procurad vivir santa y religiosamente y agradar a Dios omnipotente, para que podáis alcanzar su gracia, la cual El, por su misericordia, se digne concederos». Además, impone a los ordenados de presbíteros que celebren, después de la primera Misa, una del Espíritu Santo, otra de la Virgen María y la tercera por las almas de los fieles difuntos.

C) El diácono

a) *La Tradición Apostólica*

Según el ritual de ordenación de la *Tradición Apostólica*, al diácono sólo le impone las manos el obispo ordenante, pues no se ordena para el sacerdocio, sino para el ministerio del obispo y para que realice lo que se le mande. La oración consecratoria es la siguiente:

> «Oh Dios que has creado y dispuesto todo por tu Verbo; Padre de nuestro Señor Jesucristo, al que enviaste para servir a tu voluntad y manifestarnos tus designios; concede el espíritu de gracia, de celo y diligencia a tu siervo aquí presente, al que has escogido para servir a tu Iglesia. Que él presente en el Santo de los Santos lo ofrecido por los grandes sacerdotes por Ti establecidos para la gloria de tu nombre. Concédele que te sirva así sin reproche y con pureza para que llegue a ser digno, con tu aprobación, de un grado más elevado, alabándote por tu Hijo Jesucristo, nuestro Señor»[31].

b) Sacramentario Veronense

En el Veronense, después de tres oraciones —en las que se piden diversas gracias para los ordenandos— se encuentra la siguiente oración consecratoria:

> «Escúchanos, Dios todopoderoso, dador todos los honores, distribuidor de los órdenes y administrador de los ministerios, que, permaneciendo inmutable, renuevas todas las cosas y las dispones con tu palabra, virtud y sabiduría, y por Jesucristo, Hijo tuyo, Señor nuestro, las preparas con eterna providencia

y las otorgas ajustándolas según los tiempos. A cuyo cuerpo, esto es, a tu Iglesia, distinguida por la variedad de gracias celestiales y trabada en sus distintos miembros, una por ley admirable que rige todo el conjunto, le concedes que crezca y se dilate para decoro de su templo. Y así dispusiste que el servicio de las sagradas funciones se ejecutase en tu nombre por tres órdenes de ministros, a semejanza de lo que hicieron en un principio los hijos de Leví, para que velando fiel y constantemente en el desempeño de las místicas funciones de tu casa, lograsen poseer en herencia, la bendición eterna. Rogamoste, pues, Señor, mires propicio a estos tus siervos que humildemente dedicamos al servicio de tus altares en el oficio de diáconos. Nosotros, en verdad, como hombres ignorantes de la mente y juicio irreformable de Dios, juzgamos de la vida de éstos en la medida que se nos alcanza. Pero a Ti, Señor, no se te oculta lo que es desconocido para nosotros, las apariencias no te engañan. Tú eres conocedor de los secretos y escudriñas los corazones. Tú, pues, podrás aquilatar la vida de éstos con tu juicio celestial, y dar a los dignos lo que pedimos. Te rogamos, Señor, envíes sobre ellos el Espíritu Santo, con el cual, por el don de tu gracia septiforme, sean robustecidos para ejercer fielmente el cargo de tu ministerio. Abunde en ellos toda suerte de virtud: la autoridad modesta, el pudor constante, el candor de la inocencia y la más exacta observancia de la disciplina. Resplandezcan tus mandamientos, en sus costumbres, para que el pueblo, en el ejemplo de su castidad, vea un modelo santo que imitar y, llevando por delante el buen testimonio de su conciencia, perseveren firmes y estables en Cristo y merezcan, por tu gracia y con feliz suceso, pasar de este grado inferior hasta los más sublimes»[32].

c) Sacramentario Gelasiano

El sacramentario Gelasiano contiene las dos primeras oraciones del Veronense y la misma oración consecratoria[33].

d) Sacramentario Gregoriano

El sacramentario Gregoriano es idéntico al Gelasiano, menos en la segunda oración, que la cambia por la siguiente: «Escucha, Señor, nuestros ruegos y envía sobre estos tus siervos el Espíritu de tu bendición; a fin de que, enriqueci-

dos con el don del cielo, puedan ellos obtener la gracia de tu majestad y dar a los demás ejemplo de buena conducta. Por...»[34].

e) Pontifical Romano-Germánico (siglo X)

En este Pontifical las dos oraciones anteriores a la de consagración están tomadas del sacramentario Gregoriano; en cambio, la plegaria consecratoria es la de los Sacramentarios antes descritos. La imposición de la estola va acompañada de estas palabras: «Recibe la blanca estola de manos de Dios; cumple con tu ministerio; que poderoso es el Señor para acrecentar en ti su gracia». Luego le hace entrega del evangelario con estas palabras: «Recibe la potestad de leer el Evangelio en la Iglesia de Dios, así por los vivos como por los difuntos: en el nombre del Señor. Amén». Sigue después esta bendición: «Señor Santo, Padre de la fe, de la esperanza y de la gracia, remunerador de las perfecciones, que derramas los efectos de tu bondad sobre todos los elementos del cielo y de la tierra por ministerio de los ángeles distribuidos por todas partes en los cielos y en la tierra, dígnate ilustrar con amor espiritual también a éstos tus siervos, a fin de que estando siempre prontos para tu servicio, sean admitidos en tus santos altares como ministros incorruptos; y purificados más y más por tu misericordia, sean dignos de aquella promoción para la cual tus Apóstoles, con inspiración del Espíritu Santo, eligieron a los siete cuyo guía y jefe fue el bienaventurado Esteban, de manera que, armados de todas las virtudes que tu servicio exige, consigan agradarte. Por...».

Una vez que el candidato ha sido constituido diácono, se prescribe, al menos en algunos manuscritos, que se le revista con la dalmática, aunque no se indica ninguna fórmula[35].

f) Pontifical Romano del siglo XII

Este Pontifical contiene un rito de presentación de los candidatos y una incipiente fórmula del examen de su conducta. Después del canto de las letanías y una alocución al pueblo, tiene lugar la imposición de manos. La oración consecratoria es la misma de los Sacramentos Romanos. Las

dos oraciones previas del Gregoriano cambian de lugar: una se dice antes de la plegaria consecratoria y otra después de la entrega del Evangelio. Todo lo demás se desarrolla como en el Pontifical anterior[36].

g) Pontifical de la Curia Romana del siglo XIII

Este Pontifical es idéntico al anterior, excepto en la imposición de manos, que se hace durante la oración consecratoria, a las palabras: «Te rogamos, Señor, envíes sobre ellos el Espíritu Santo...»; y en que para la vestición del diácono con la dalmática se indica la fórmula: «El Señor te vista la ropa de salud y la vestidura de alegría, y la dalmática de justicia te cubra siempre. En el nombre del Señor. Amén»[37].

h) Pontifical de Durando (siglo XIII)

El Pontifical de Durando sigue literalmente al anterior, salvo en que introduce una monición al pueblo para que se pronuncie sobre la conducta de los candidatos, y una exhortación a los mismos candidatos con estas palabras:

> «Hijos amadísimos, que habéis de ser promovidos al Orden levítico: considerad con gran atención a cuán alto grado de la Iglesia subís. Porque pertenece al diácono servir al altar, bautizar y predicar. Ya en el Antiguo Testamento, de las doce tribus, sólo la de Leví fue escogida para que sirviera con especial devoción y perpetuamente al Tabernáculo de Dios y a sus sacrificios. Y tanta fue la dignidad que se le concedió, que nadie, a no ser los de aquel linaje, se arrogaba el servir a aquel culto divino y ministerio, de manera que, por un gran privilegio de herencia, merecía ser y llamarse de la tribu del Señor. De ellos, hoy, hijos amadísimos, heredáis el nombre y el oficio, porque sois elegidos para el oficio levítico al servicio del Tabernáculo del testimonio, esto es, la Iglesia de Dios, que estando siempre vigilante, lucha incesantemente contra los enemigos, según lo que dice el Apóstol: no es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los principados y potestades, contra los dominadores de este mundo de tinieblas, contra los espíritus malignos esparcidos en los aires. A esta Iglesia de Dios debéis sostener y defender como tabernáculos, con los ornamentos sagrados, con la predicación divina y con la ejemplaridad de vida. Y como Leví quiere decir añadido o separado, vosotros, hijos

amadísimos, que recibís el nombre de la herencia paterna, debéis estar separados de los deseos de la carne, de las concupiscencias terrenas que luchan contra el alma; sed resplandecientes, limpios, puros, castos, como corresponde a los ministros de Cristo y a los dispensadores de los misterios de Dios, para ser dignamente agredados al número de los que componen el grado eclesiástico y merezcáis ser la herencia y tribu querida del Señor. Y, puesto que sois coministros y cooperadores en el misterio del Cuerpo y Sangre del Señor, permaneced ajenos a todo incentivo de la carne, como dice la Escritura: purificaos los que lleváis los vasos del Señor. Tened presente al bienaventurado Esteban, que por su perfecta castidad fue escogido por los Apóstoles para este oficio. Cuidad de que, a quienes anunciéis el Evangelio con la palabra, se lo enseñéis con las obras, para que pueda decirse de vosotros: bienaventurados los pasos de los que anuncian la paz, de los que anuncian los bienes. Calzad vuestros pies con los ejemplos de los santos para la preparación del evangelio de la paz; que el Señor os lo conceda por su gracia. Amén».

En la oración consecratoria, vigente en la praxis de la Iglesia desde el Sacramentario Veronense, Durando introdujo estas palabras, mientras imponía las manos sobre la cabeza de cada uno: «recibe el Espíritu Santo para ser fuerte y resistir al diablo y a sus tentaciones». Luego seguían las palabras de la oración consecratoria: «Te rogamos, Señor, envíes sobre ellos el Espíritu Santo...».

Durando coloca la vestición de la dalmática inmediatamente después de la imposición de la estola y antes de la entrega del Evangelio. En todo lo demás sigue al Pontifical anterior[38].

i) Pontifical Romano posterior

El posterior Pontifical Romano reproduce exactamente el de Durando.

7. Reforma de Pío XII

Como hemos podido ver en la historia de los ritos de las ordenaciones, todo se fue complicando poco a poco, hasta dejar casi oscurecido lo principal: la imposición de las ma-

nos y la oración consecratoria. Hay gran diferencia entre los ritos de ordenación de la *Traditio Apostolica* y los del *Pontifical de Durando*. Esta complejidad de los ritos de las ordenaciones desorientó a no pocos teólogos, los cuales sobrevaloraron la capacidad de la razón especulativa y construyeron sistemas aparentemente lógicos, pero endebles en la realidad.

En el *Decretum pro Armenis* del Concilio de Florencia, promulgado el 22 de noviembre de 1439 por el Papa Eugenio IV con la Bula *Exultate Deo*, se dice que la *materia* del sacramento del Orden consiste en la entrega de ciertos objetos: la patena con pan y cáliz con vino, para el presbiterado; el evangelio, para el diaconado; el cáliz vacío, para el subdiaconado y así en las restantes órdenes menores. Como *forma* se presentan las palabras pronunciadas en el acto de la entrega de tales instrumentos.

Esta doctrina, que no fue definida, se oponía a toda la tradición de la Iglesia y dejó muy mal parado al supremo orden del episcopado. Ella fue posible gracias a una liturgia de la ordenación sobrecargada de ritos, apoyados en conceptos muy arbitrarios y artificiales.

Antes y después no faltaron quienes sostuvieron que la imposición de las manos y las palabras adecuadas eran lo único esencial del rito de ordenación. Por ejemplo, san Buenaventura, Pedro Soto, los concilios de Colonia (1536) y Maguncia (1549, Morin, Goar, Martène y otros. En nuestro siglo fue decisiva la obra de W. van Rossum, *De essentia sacramenti Ordinis* (Freibourg, 1932), que demostró claramente que la imposición de las manos y la fórmula consecratoria constituían el rito esencial del Orden.

Pío XII, tan importante en muchos aspectos de la vida de la Iglesia y especialísimamente en el campo de la liturgia, fijó la *materia* y la *forma* para los tres grados superiores del Orden en la Constitución Apostólica *Sacramentum Ordinis*, del 30 de noviembre de 1947[39]. En ella se determina que la materia para esos tres grados es la *imposición de las manos* y la *forma* las palabras siguientes de las respectivas plegarias consecratorias:

a) para el diaconado: «Te rogamos, Señor, envíes sobre

ellos el Espíritu Santo con el cual, por el don de tu gracia septiforme, sean robustecidos para ejercer fielmente el cargo de tu ministerio»;

b) para el presbiterado: «Te rogamos, Padre omnipotente, concedas a estos tus siervos la dignidad del Presbiterado; avida en su pecho el ardor de la santidad, para que cumplan dignamente con el sacerdocio que de Ti, oh Dios, reciben, y con el ejemplo de su vida sean una reprensión tácita de las malas costumbres».

c) para el episcopado: «Realiza en tu sacerdote el grado sumo de tu ministerio y, revestido con los ornamentos de tu gloria, santifícalo con el rocío de tu unción sacerdotal».

8. Otros ministerios

El primer testimonio litúrgico que habla de la existencia de otros ministerios en la Iglesia —además del diaconado, presbiterado y episcopado— es la *Traditio Apostolica* (primera mitad del siglo III). Este documento especifica, junto a los tres grados citados, a los subdiáconos, lectores y exorcistas. Años más tarde, el Papa Cornelio, en una carta al obispo Fabio, dice de Novaciano: «Él no ignora que aquí (en la Iglesia de Roma) hay cuarenta y seis presbíteros, siete diáconos, siete subdiáconos, cuarenta y dos acólitos, cincuenta y dos exorcistas, lectores y porteros...»[40].

En Oriente no se han conocido más que los tres grados mayores de la jerarquía eclesiástica, el subdiácono y el lector. Aunque documentos antiguos, como las *Constituciones Apostólicas*, mencionan también a los cantores, porteros, exorcistas, confesores, fosores, sin embargo no eran considerados como órdenes propiamente tales.

El Sacramento Veronense no contiene ningún formulario, ni las llamadas *Ordenes menores*. El Sacramentario Gelasiano, en cambio, lo tiene para la bendición del ostiario, lector, exorcista y subdiácono[41]. Hay que llamar la atención sobre un hecho muy notable, a saber: que consigne una fórmula para la unción de las manos del subdiácono y no haga

lo mismo respecto a los tres grados mayores de la jerarquía eclesiástica. En el Sacramentario Gregoriano no existen fórmulas para la ordenación del subdiácono ni de los llamados órdenes menores. Sí, en cambio, en el Suplemento de Alcuino —o, como se quiere ahora, de san Benito Aniano— a dicho sacramentario. En él se encuentran unos ritos muy desarrollados con sus fórmulas respectivas para el ostiariado, lectorado, exorcitado, acolitado y subdiaconado[42].

En el Sacramentario Gregoriano hay una oración *Ad clericum faciendum*[43]. Un rito más desarrollado aparece en el citado Suplemento[44], con la tonsura clerical, cuyo origen es oscuro. Estos ritos están descritos muy pormenorizadamente en los Pontificales del Medievo, de donde pasarán después al Pontifical Romano posterior, que ha estado vigente hasta el «Motu proprio» *Ministeria quaedam* (15.VIII.1972), que suprimió la tonsura y determinó que la incorporación al estado clerical quedaba vinculada al diaconado. Las llamadas órdenes menores quedan reducidas a dos: lectorado y acolitado, y se llamarán en adelante «ministerios». Pueden ser confiados a seglares; con lo cual ya no se consideran como algo reservado a los candidatos al sacramento del Orden. Estas normas comenzaron a regir el primero de enero de 1973.

El subdiaconado comenzó a considerarse orden mayor hacia fines del siglo XIII; sin embargo, en el Ritual se le consideró orden menor. Poco a poco fue revalorizándose con la entrega del manípulo, la tunicela, el canto previo de las letanías de los santos y, finalmente, la monición inicial, que aparece por vez primera en el Pontifical Romano del año 1485. Sobre todo lo dignificó la promesa del celibato. El subdiaconado desapareció con el «Motu proprio» *Ministeria quaedam* de Pablo VI.

9. El nuevo «Ordo» de Pablo VI

A propósito de la reforma de los ritos de ordenación, el Concilio Vaticano II dijo escuetamente: «revísense los ritos de las ordenaciones tanto en lo referente a las ceremonias como a los textos. Las alocuciones del Obispo al comienzo de cada ordenación o consagración pueden hacerse en len-

gua vernácula. En la consagración episcopal, todos los obispos presentes pueden imponer las manos»[45].

La reforma posterior del rito de las ordenaciones sagradas responde no sólo a la escueta disposición de la *Sacrosanctum Concilium* sino también, y muy principalmente, a la riqueza doctrinal que aportaron la Constitución *Lumen Gentium* y otros documentos conciliares, como los referentes a los obispos y a los presbíteros. El nuevo rito, tanto en su estructura como en los elementos que lo integran, ha querido dejar traslucir la impronta teológica que la Iglesia ha proclamado sobre el Orden sagrado. También ha tenido en cuenta el aspecto pastoral, pues el sacramento del Orden interesa mucho a los fieles, puesto que a su servicio quedan destinados quienes lo reciben. Con buen criterio, la entrega de los instrumentos y de las insignias ha sido desposeída de la excesiva importancia que había adquirido y situada en un discreto lugar. Todas las ordenaciones se realizan después del Evangelio, como ocurría en la antigüedad cristiana, antes de que el *Ordo Romanus XXXIV* determinase que se hicieran inmediatamente después de cantado o recitado el gradual.

A) El Obispo

La bendición del anillo, del báculo pastoral y de la mitra ha de realizarse antes de la ordenación.

Terminada la lectura del Evangelio, se canta el himno *Veni Creator Spiritus* u otro apropiado. Se hace la petición de la ordenación y la lectura del mandato apostólico. Sigue una alocución u homilía, que puede suplirse por la que señala el Pontifical, que ha sido redactada con textos del Nuevo Testamento, de San Agustín, de la *Lumen Gentium* y del decreto *Christus Dominus*[46].

Terminada la alocución, se examina al elegido sobre su fe y futuro ministerio episcopal.

Siguen las letanías de los Santos, con peticiones especiales para el elegido. Luego se dice la oración *Propitiare,* que, como hemos visto, ya aparece en el Sacramentario Veronense y, con excepción del Gelasiano, ha estado siempre en uso en la Iglesia. Es una especie de introducción a la plegaria

consecratoria. El consagrante principal impone las manos en silencio sobre la cabeza del elegido; después hacen lo mismo todos los obispos que participan en el rito. Luego el consagrante principal pone sobre la cabeza del elegido el libro abierto de los Evangelios y lo sostienen dos diáconos hasta el final de la oración consecratoria. Esta ha sido tomada íntegramente de la *Traditio Apostolica* de Hipólito, según las antiguas versiones dadas a conocer por Dom B. Botte. Es el cambio más radical realizado en los nuevos ritos de las ordenaciones. El Pontifical prescribe que todos los obispos consagrantes digan, con las manos juntas, estas palabras de la referida oración consecratoria: «Infunde ahora sobre este siervo tuyo, que has elegido, la fuerza que de Ti procede: el Espíritu de soberanía que diste a tu amado Hijo Jesucristo y El, a su vez, comunicó a los santos Apóstoles, quienes establecieron la Iglesia por diversos lugares como santuario tuyo para gloria y alabanza de tu nombre».

De acuerdo con una praxis vigente desde principios del siglo IX, se unge después de la cabeza del nuevo obispo con el santo Crisma, mientras se dice esta nueva fórmula:

«Dios, que te ha hecho partícipe del Sumo Sacerdocio de Cristo, derrame sobre ti el bálsamo de la unción, y con sus bendiciones te haga abundar en frutos». No se le consagran las manos, pues ya fueron consagradas en la ordenación sacerdotal. Luego se le entrega el libro de los Evangelios con estas palabras, inspiradas en 2 Tim. 4, 2: «Recibe el Evangelio y anuncia la palabra de Dios con deseo de enseñar y con toda paciencia». La entrega del anillo se hace con palabras inspiradas en la fórmula del Pontifical Romano-Germánico: «Recibe este anillo, signo de fidelidad, y permanece fiel a la Iglesia, Esposa Santa de Dios». La mitra se le impone sin decir fórmula alguna. Finalmente, tiene lugar la entrega del báculo con palabras inspiradas en Act. 20, 28: «Recibe el báculo, signo de pastor, y cuida de toda tu grey, porque el Espíritu Santo te ha constituido obispo, para que apacientes la Iglesia de Dios».

Terminados estos ritos, se entroniza al nuevo obispo en su cátedra, de acuerdo con esta normativa: «Si la ordenación se ha hecho en la cátedra, el consagrante principal invita al nuevo Obispo que ha sido ordenado en su propia igle-

sia, para que se siente en la cátedra; entonces el consagrante principal se sienta a su derecha. Pero si el obispo ha sido ordenado fuera de su propia iglesia, es invitado por el consagrante principal para que se siente el primero entre los obispos concelebrantes. Si la ordenación no se ha hecho en la catedra, el consagrante principal lleva al ordenado hasta la cátedra (o al lugar preparado para él), siguiéndole los obispos consagrantes». Luego recibe el beso de la paz del consagrante principal y de todos los obispos.

La Misa sigue como de costumbre; al final de la poscomunión se canta el *Te Deum* o el *Magnificat*, mientras el obispo ordenado, acompañado de los consagrantes, recorre la iglesia bendiciendo a todos. Luego puede hablar al pueblo brevemente.

B) El presbítero

De acuerdo con la praxis tradicional, la ordenación se realiza en domingo, día de fiesta, a no ser que razones pastorales aconsejen lo contrario. Todos los presbíteros concelebran con el obispo en la Misa de la ordenación. Es conveniente que el obispo admita a otros miembros del presbiterio diocesano; en este caso, tienen la precedencia los presbíteros ordenados ese día.

Los ordenandos estarán revestidos con amito, alba, cíngulo y estola diaconal; los demás, con las vestiduras necesarias para concelebrar.

Después de la lectura del evangelio, tiene lugar la presentación de los ordenandos. Sigue la alocución u homilía del obispo sobre el ministerio del presbítero, que puede hacerse leyendo el texto del Ritual de Ordenes, elaborado de nuevo con pasajes del Concilio Vaticano II (LG 28; PO 1.2.4.5.6.), a los que se han incorporado frases muy expresivas del Pontifical anterior: «Que vuestra enseñanza sea alimento para el pueblo de Dios; que vuestra vida (el buen olor de vuestra vida) sea un estímulo para los discípulos de Cristo, a fin de que con vuestra palabra y vuestro ejemplo se vaya edificando la casa que es la Iglesia de Dios (...). Daos cuenta de lo que hacéis e imitad lo que conmemoráis, de tal manera que, al celebrar el misterio de la muerte y resurrec-

ción del Señor, os esforcéis por hacer morir en vosotros el mal y procuréis caminar en una vida nueva».

Terminada la alocución, se examina a los candidatos sobre sus disposiciones respecto al ministerio que van a recibir, y la promesa de obediencia al propio obispo y sucesores. Siguen las letanías de los santos con la oración *Exaudi nos*, del Veronense. Viene después la imposición de las manos en silencio por parte del obispo sobre la cabeza de los candidatos; lo mismo hacen los presbíteros que participan en el rito. La oración consecratoria es la del Veronense, que pasó a todos los Pontificales, con algunas ligeras modificaciones.

Después, algunos presbíteros colocan la estola en sentido presbiteral a cada uno de los ordenados y les revisten con la casulla. Luego, el obispo unge con el Santo Crisma las manos de los ordenados. Es una verdadera innovación con respecto a los Rituales anteriores. También es nueva la fórmula que se emplea: «Jesucristo, el Señor, a quien el Padre ungió con la fuerza del Espíritu Santo, te auxilie para santificar al pueblo cristiano y para ofrecer a Dios el sacrificio». Durante la vestición y la unción se canta el himno *Veni, Creator Spiritus* u otro canto apropiado. Sigue la entrega a cada ordenado de la patena con pan y del cáliz con vino y un poco de agua, mientras dice: «Recibe la ofrenda del pueblo santo para presentarla a Dios. Considera lo que realizas e imita lo que conmemoras, y conforma tu vida con el misterio de la cruz de Cristo». Finalmente, el obispo da la paz a cada uno de los ordenados.

C) El diácono

Terminada la lectura del evangelio de la Misa, tiene lugar la presentación de los candidatos al diaconado. Después, el obispo pronuncia una homilía o alocución, que puede ser la del mismo Ritual de las Ordenaciones, la cual ha sido redactada con textos del Nuevo Testamento, del Concilio Vaticano II (LG 28 y AG 16) y algunos pasajes de la alocución del Pontifical anterior, que se remonta al de Durando (siglo XIII). Sigue una exhortación del obispo, la promesa celibataria de los ordenandos y el examen de los candidatos sobre

sus disposiciones acerca del ministerio que van a recibir. En el interrogatorio se encuentra por vez primera esta pregunta: «¿Prometéis conservar y acrecentar el espíritu de oración, tal como corresponde a vuestro ministerio y, fieles a este espíritu, celebrar la Liturgia de las Horas, según vuestra condición, para el bien de la Iglesia y de todo el mundo?». Se hace también la promesa de obediencia al propio obispo y a sus sucesores. Antes de las letanías de los santos, se recita la oración: *Oremus, dilectissimi*, y después de las mismas la oración *Domine Deus, preces nostras*, que ya se encuentran en el Sacramentario Veronense. La imposición de las manos se hace en silencio y antes de la oración consecratoria, a diferencia del Pontifical anterior, que se remonta al de Durando, del siglo XIII. La oración consecratoria es la misma que la del sacramentario Veronense, con algunas modificaciones. Terminada la oración consecratoria, algunos diáconos o presbíteros imponen a cada uno de los ordenados la estola, según el estilo diaconal, y les revisten con la dalmática. Mientras, puede cantarse el salmo 83 u otro canto apropiado. Se ha cambiado la fórmula de la entrega del evangeliario por otra más adecuada, inspirada en una oración que se decía antes en la ordenación de los presbíteros: «Recibe el Evangelio de Cristo, del cual has sido constituido mensajero: convierte en fe viva lo que lees, y lo que has hecho fe viva enséñalo, y cumple aquello que has enseñado». Finalmente, el obispo da a cada ordenado el beso de paz[47].

D) Colación de los ministerios de lector y acólito

Según el «Motu proprio» *Ministeria quaedam*, deben mantenerse en toda la Iglesia Latina, adaptándolos a las necesidades actuales, los ministerios de *lector* y *acólito*. A ellos se les confían las funciones que desempeñaba el subdiácono. La supresión del subdiaconado en la Iglesia Latina no impide que, a juicio de las Conferencias Episcopales, el Acólito pueda ser llamado también subdiácono. De todos modos, hay que notar que no se trata de *órdenes* menores, sino de *ministerios* y, por lo mismo, que no son *ordenados* sino *instituidos*.

Los ministerios se conferieren mediante un rito propio,

realizado por el Obispo y por el Superior Mayor en los Institutos Clericales de perfección.

Las Conferencias Episcopales pueden pedir a la Sede Apostólica, por razones particulares necesarias o muy útiles, la institución de otros ministerios, como los de Ostiario, Exorcista, Catequista, etcétera.

Al *Lector* se le confía la misión de leer la Palabra de Dios en las funciones litúrgicas, excepto el Evangelio; si falta el Salmista, le suple en los salmos interleccionales y, en defecto del Diácono o del Cantor, proclamará las intenciones de la *Oración de los fieles*. Se encargará también de la preparación de otros fieles a quienes se encomiende temporalmente la lectura de la Sagrada Escritura en los actos litúrgicos.

El *Acólito* debe ayudar al diácono y prestar su servicio al sacerdote. Es misión suya cuidar el servicio del altar, distribuir, como ministro extraordinario, la Sagrada Comunión cuando faltan los ministros ordinarios (obispo, presbítero, diácono, cfr. C.I.C.c. 910). En las mismas circunstancias especiales se le puede encargar la Exposición y Reserva del Santísimo Sacramento, pero no la Bendición con el mismo; también la instrucción de los fieles que, por encargo temporal, ayudan al sacerdote o diácono en los actos de culto.

Los ritos de la institución de estos dos ministerios tienen la misma estructura que la de las ordenaciones. Se realizan en la Misa después del Evangelio. Se les presenta y se tiene una homilía adecuada sobre el respectivo ministerio, que puede ser la del Ritual. Luego hay una invitación a la oración y oración en silencio.

El ministro sagrado prosigue con una oración adecuada en cada caso. Al lector se le entrega inmediatamente después el libro de la Sagrada Escritura con estas palabras: «Recibe el libro de la Sagrada Escritura y transmite fielmente la Palabra de Dios, para que sea más viva y eficaz en el corazón de los hombres». Al acólito se le entrega la patena con pan o el cáliz con vino, con estas palabras: «Recibe esta patena con el pan (o este cáliz lleno de vino) para la celebración de la Eucaristía, y vive de tal forma que seas digno de servir la mesa del Señor y de la Iglesia»[48].

E) Rito de admisión de candidatos al Diaconado y al Presbiterado

En el «Motu proprio» *Ad pascendum*, del 15 de agosto de 1972, Pablo VI estableció algunas normas referentes al orden sagrado del Diaconado[49]. En él se establece un rito para ser admitido entre los candidatos al Diaconado y al Presbiterado.

Para ser admitido, el candidato hace una petición escrita y una contestación positiva, también escrita, el competente Superior Eclesiástico: el propio Obispo, o similar, en la diócesis y el Superior Mayor en los Institutos Clericales de perfección. En virtud de esta aceptación, el candidato ha de prestar especial atención a su vocación.

Los candidatos al Diaconado, tanto transitorio como permanente, han de recibir los ministerios de Lector y Acólito y ejercerlos durante un tiempo conveniente; por eso se prescriben los intersticios. La Sede Apostólica puede dispensar de recibir estos ministerios. La obligatoriedad del celibato para los candidatos al sacerdocio y para los candidatos no casados al Diaconado está realmente vinculada al Diaconado. El comprimiso *público* de observar el sagrado celibato ante Dios y ante la Iglesia debe ser hecho también por los religiosos mediante un rito especial que precede a la ordenación diaconal. La admisión al estado clerical y la incardinación a una diócesis determinada se realizan en virtud de la misma ordenación diaconal.

El *rito de la admisión* puede celebrarse en cualquier día, principalmente en días festivos. Se hace en la iglesia o en un lugar apropiado; dentro de la Misa o en una celebración de la Palabra de Dios. Nunca debe estar unido a las Ordenes Sagradas o a la institución de lectores o acólitos.

Después del Evangelio se tiene una homilía adecuada al rito y puede concluir con el texto insertado en el Ritual o con palabras semejantes. Hay una presentación o llamada a los candidatos; luego, el que preside se dirige concretamente a éstos y les interroga sobre su decisión; sigue una oración litánica con intenciones acomodadas a las circunstancias y la oración del ministro según una de las fórmulas del Ritual.

Si la admisión se ha celebrado dentro de la Misa, ésta prosigue como de costumbre. Si ha tenido lugar en una celebración de la Palabra, imparte la bendición quien ha presidido la celebración y se despide en la forma acostumbrada[50].

Capítulo VII
EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO*

1. El Matrimonio en el Antiguo Testamento

A) El plan primitivo de Dios: Gn. 1-2

El Génesis (1, 27-28; 2, 18-25) presenta con trazos vigorosos el plan de Dios sobre el matrimonio: es una comunidad de vida y amor, exclusiva, indisoluble y fecunda entre un hombre y una mujer.

Mientras existió el hombre solo, había una carencia en su vida, estaba como incompleto, hasta el extremo de encontrarse en una situación que no era buena y tener necesidad de una compañera, con la que compartir su existencia. Dios mismo creó esa compañera: la mujer, como tal se la dio al hombre, y éste se alegró (Gn. 2, 18.22.23). Desde los orígenes, el hombre y la mujer aparecen unidos en un mismo proyecto de vida, fundado en el amor mutuo.

Este proyecto no era transitorio o temporal; al contrario, se trataba de algo duradero de por vida, puesto que la unión entre el hombre y la mujer era tan real e íntima que formaban «una sola carne», es decir: una *comunidad indisoluble:* «Este es el por qué el hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y son los dos una sola carne» (Gn. 24).

Esta comunidad de vida y amor indisoluble era también exclusiva, puesto que ningún otro hombre ni ninguna otra mujer podría introducirse, ni siquiera temporalmente, en esa comunidad de vida, pues dejaría de existir «una sola carne».

Finalmente, se trataba de una comunidad destinada a *repoblar* la creación con otros hombres y mujeres: «Dios creó

al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Y Dios los bendijo diciendo: Sed prolíficos y multiplicaos, poblad la tierra» (Gn. 1,27-28).

B) El matrimonio en la historia de Israel

Cuando se compara la institución matrimonial de Israel y la *de los pueblos circunvecinos, lo que maravilla no son* las modificaciones sociológicas sino la ruptura radical con el fondo ideológico de esos pueblos. La causa de esta ruptura no es otra que Dios único y salvador, Dios vivo, capaz de modificar todas las cosas.

Al leer los episodios matrimoniales en la historia de Israel, es fácil advertir que la procreación era lo esencial, y que todo estaba ordenado a ella, incluso el mismo amor y la felicidad de los contrayentes. La descendencia tenía una proyección mesiánica y era un signo manifiesto de la bendición divina.

Cuando Dios emprende la educación de su pueblo, dándole su ley, la institución matrimonial no está ya al nivel del ideal primitivo; pues, en la práctica, la ley adapta parcialmente sus exigencias a la dureza de los corazones (Mt. 19,8). La fecundidad sigue considerándose como el valor primordial al que se subordina todo lo demás; pero, una vez asegurado este punto, la institución está marcada por las huellas de las costumbres ancestrales, tan alejadas del matrimonio prototipo del Génesis 1-2.

Los textos antiguos están muy marcados por una mentalidad en la que el bien de la comunidad prevalece sobre el bien de las personas, de tal modo que las leyes y las exigencias comunitarias se imponen a los individuos. Basta pensar, por ejemplo, en el hecho de que los padres casen a sus hijos sin consultarles y en la prohibición de ciertos matrimonios dentro de la parentela o con extranjeros. No obstante, la espontaneidad del amor está viva. Hay hogares unidos con un amor profundo y unas fidelidades que duran libremente más allá de la muerte, como en el caso de Elcana y Ana, padres de Samuel (1 Sam. 1,8). El Cantar de los Cantares es un testimonio muy expresivo; pues, aunque sea alegórico y se refiere al amor de Yavé y su pueblo, es evidente que el libro

manifiesta ese amor con palabras y términos *que eran en su* tiempo los del amor humano.

No obstante la poligamia, los hogares monógamos no son raros y son cantados con tonalidades entusiastas. En la evolución de la institución matrimonial, la monogamia termina por imponerse.

Aun cuando el matrimonio es ante todo una cuestión civil y *los textos antiguos no hacen alusión a un ritual religio*so, el israelita sabe muy bien que Dios le guía en la elección de la esposa (Gen. 24, 42-52) y que asume, en virtud de la Alianza, los preceptos que regulan el matrimonio (Lev. 18). El Decálogo, ley fundamental de Israel, garantiza la santidad de la institución (Ex. 20, 14; Prov. 2, 17). Impresiona fuertemente la visión que ofrece el libro de Tobías sobre el hogar *preparado por Dios, fundado bajo su mirada en la fe y en la* oración, según el modelo que trazaba el Génesis, guardado por la fidelidad cotidiana a la ley. El ideal bíblico del matrimonio, llegado a este nivel, supera las imperfecciones que había sancionado provisionalmente la ley mosaica.

En el Antiguo Testamento se observa una distinción y separación entre los esponsales y la boda. Ésta es una verdadera fiesta. *El esposo acude a la mansión de la esposa y la* conduce, velada y acompañada por sus familiares y amigos, hacia su nuevo hogar, donde tendrá lugar el banquete de boda. Antes de partir de la casa paterna, la esposa recibe una bendición de su parentela (Gen. 24, 60 y Tob. 9, 6 ss.). En la tradición judeo-rabínica hay una mayor solemnización de la fiesta nupcial. Existen textos fijos de bendiciones y de oraciones que, posiblemente, eran conocidos anteriormente[1].

2. El matrimonio, sacramento: Nuevo Testamento

El matrimonio es presentado en el Nuevo Testamento como respuesta a una vocación. Jesucristo confirmó la institución matrimonial, contenida en el Génesis (1, 27-26; 2, 18-25) y completada en todo el Antiguo Testamento; pero añadió una consideración específicamente escatológica, señalando que la búsqueda del Reino prevalece sobre el Matrimonio. Así se explica que recalcase el primitivo sentido y

la ordenación primordial del matrimonio, y anulase la posibilidad de divorcio concedida a los judíos por la dureza de su corazón (Mc. 10, 5-9 y Mt. 19, 4-8).

Dejamos a un lado la excepción de Mt. 5, 32 y 19, 9 «por causa de fornicación», que se ha interpretado tradicionalmente por separación, pero no por disolución del vínculo ni reiteración de matrimonio y más reciente por la indicación de una situación ilegítima, esto es: que sólo los matrimonios válidos llevarían consigo la indisolubilidad. Recuérdese la frase de Jesús a la samaritana: «el que ahora tienes tampoco es tu marido» (Jn. 4, 18).

El matrimonio, por haber sido instituido por Dios, es una representación y revelación de la gloria divina; más concretamente, del amor divino que lo configura y lo llena. Por eso es signo e instrumento de la gracia. En Cristo, sin embargo, encuentra su plenitud.

El mero hecho de que Cristo predicara al mundo un mensaje sobre el matrimonio alude ya a su carácter sacramental, esto es, a su eficacia para conceder la gracia. Cristo sabía que había sido enviado sólo para instaurar el Reino de Dios; sabía que no era misión suya ordenar inmediatamente las cosas de este mundo. Por eso, cuando hace indicaciones sobre el matrimonio, revela con ello que no lo entendía sólo como cosa de este mundo, sino como un elemento del Reino de Dios, como una parte del reino divino instaurado por El, como signo y signo eficaz de una realidad sobrenatural. Sus palabras sobre el matrimonio se convierten de este modo en Buena Nueva, en alegre mensaje de la salvación.

En la primera Carta a los Corintios (cap. 7) San Pablo responde a una serie de consultas y recomienda de paso su propia vida de virginidad. Pero insiste en que cada cual tiene su propio carisma (7, 7), dando a entender claramente que el matrimonio no es menos carisma que el celibato por el reino de los cielos. El matrimonio cristiano tiene además *virtud santificante* para el cónyuge, aun para el que todavía no es creyente (1 Cor. 7, 14-16).

A los esposos se les exhorta a que se amen mutuamente con amor cristiano (Col. 3, 18 ss.; Ef. 5, 22-23; 1 Pe. 3, 7). La manifestación más profunda de la sacramentalidad del matrimonio la encontramos en Ef. 5, 21-33. Aunque todo el pa-

saje paulino tenga gran hondura matrimonial, destaquemos sobre todo los versos 31-32: «He aquí que el hombre dejará a su padre y a su madre para unirse a su mujer, y los dos formarán una sola carne. Este misterio es grande, hablo con relación a Cristo y a la Iglesia».

Dejando a un lado las disquisiciones exegéticas de los especialistas, subrayemos que, conforme al uso paulino, y muy particularmente en la Carta a los Efesios, *misterio* es una realidad o hecho escatológico y mesiánico, que Dios esconde en sí y va revelando gradualmente a sus escogidos. El gran misterio aquí descrito es la unión de Cristo y de la Iglesia, expuesta con los mismos términos que en Génesis 2, 24 se describe la unión del hombre y de la mujer. El misterio consiste en que Cristo y la Iglesia forman una unidad, como el marido y la mujer forman una sola carne; y, en la perspectiva de la exhortación a los maridos, es como Cristo ve en la Iglesia a su propia carne para tratarla como a tal. Este misterio, escondido por los siglos, después de la glorificación de Cristo ha sido revelado a los profetas de la Nueva Alianza; por eso San Pablo puede fundar en esta unión matrimonial de Cristo y de su Iglesia la teología y la moral de los casados.

El misterio de Cristo y de su Iglesia es tan grande, que no cabe una unión más estrecha entre Cristo y sus fieles, entre Dios y la criatura. De este modo, el matrimonio cristiano, en cuanto que guarda relación con la unión de Cristo y de la Iglesia, entra a formar parte del mismo misterio, del gran misterio, está en el plano de lo sobrenatural y de la Iglesia.

Apoyado en esta doctrina bíblica y en toda la tradición de la Iglesia, el Concilio de Trento sintetizó esa admirable doctrina en estas palabras: «El perpetuo e indisoluble lazo del matrimonio proclamólo por inspiración del Espíritu divino el primer padre del género humano cuando dijo: "Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Por lo cual abandonará el hombre a su padre y a su madre y se juntará a su mujer y serán dos en una sola carne" (Gen. 2, 23-24). Que con este vínculo sólo dos se unen y se juntan, enseñólo más abiertamente Cristo nuestro Señor, cuando, refiriendo como pronunciadas por Dios, las últimas palabras

dijo: "Así, pues, ya no son dos, sino una sola carne" (Mt. 19, 6). Ahora bien, la gracia que perfeccionará aquel amor natural y confirmará la unidad indisoluble y santificará a los cónyuges, nos la mereció por su Pasión el mismo Cristo, instituidor y realizador de los venerable sacramentos. Lo cual insinúa el apóstol Pablo cuando dice: "varones, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a Sí mismo por Ella" (Ef. 5, 25), añadiendo seguidamente: "Este sacramento, grande es; pero yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia" (Ef. 5, 32).

Como quiera, pues, que el matrimonio en la Ley del Evangelio aventaja por la gracia de Cristo a las antiguas nupcias, con razón nuestros santos Padres, los Concilios y la Tradición de la Iglesia Universal enseñaron siempre que debía ser contado entre los sacramentos de la Nueva Ley. Furiosos contra esta tradición, los hombres impíos de este siglo, no sólo sintieron equivocadamente de este venerable sacramento, sino que, introduciendo según su costumbre, con pretexto del Evangelio, la libertad de la carne, han afirmado, de palabra o por escrito, muchas cosas ajenas al sentir de la Iglesia Católica y a la costumbre aprobada desde los tiempos de los Apóstoles, no sin grande quebranto de los fieles en Cristo»[2].

En el canon primero definió el mismo Concilio: «Si alguno dijere que el matrimonio no es verdadera y propiamente uno de los siete sacramentos de la ley del Evangelio, e instituido por Cristo Señor, sino inventado por los hombres en la Iglesia, y que no confiere la gracia, sea anatema»[3].

La sacramentalidad del Matrimonio cristiano no es sólo una determinación accidental del matrimonio natural, sino que abarca y configura la estructura esencial del Matrimonio cristiano desde su raíz. Al igual que el Nuevo Testamento, como consumación del Antiguo, no se puede derivar ni entender a partir de la Vieja Alianza, sino que debe entenderse y considerarse en su figura absolutamente nueva —determinada por el misterio de la Encarnación de Dios—, así tampoco el Matrimonio cristiano puede entenderse como consumación del Matrimonio originalmente natural bajo la ley del pecado, sino que se le debe considerar en su forma nueva esencial[4].

3. La celebración del matrimonio en el mundo greco-romano

A) Variedad, según las épocas

La ceremonia nupcial en Grecia tuvo muchas evoluciones. En el período clásico se distinguen dos niveles. La realización *jurídica* del matrimonio se hacía por el reclutamiento de la esposa, pues la educación de las jóvenes estaba tan separada del mundo que los matrimonios por amor eran raros. Una vez que la reclutadora había encontrado la joven adecuada, se llegaba a un acuerdo entre el padre de la joven y el futuro esposo de su hija, y presentaba la dote. La presencia de la esposa no era necesaria, pues no tenía ninguna competencia en este acto.

Al acuerdo nupcial seguía la boda, acto religioso explícito. Antes la esposa sacrificaba a Artemisa o a otra diosa un mechón de sus cabellos. Luego, los futuros esposos tomaban un baño en el agua traída procesionalmente de una fuente sagrada. El sacrificio de las nupcias era ofrecido a los dioses del matrimonio: Júpiter, Apolo, Artemisa y otros. El banquete nupcial tenía lugar en la casa paterna del futuro esposo, o bien, si la casa era pequeña, en uno de los apartamentos del templo. Los invitados traían coronas de mirto. Un joven traía un pan y pronunciaba la fórmula misteriosa: «Yo he escapado del mal y he encontrado el bien». Al final del banquete el esposo llenaba a su esposa de regalos, se ofrecía una libación y se recitaban las bendiciones. Luego tenía lugar la parte principal de la ceremonia: la procesión hacia la casa del esposo y la introducción de la esposa en la cámara nupcial, rodeada de ritos diversos.

Después de las conquistas de Alejandro Magno, bajo la influencia asiática, se acentuó aún más la parte jurídica del matrimonio. De este época datan el contrato escrito y el precio de «compra» de la esposa, ofrecido por el esposo al padre de la misma. Los aspectos jurídicos aún se complicaron más bajo la influencia egipcia. Durante el período helenístico se acentuaron los ritos religiosos, siendo abundantes las bendiciones pronunciadas por el sacerdote o las sacerdotisas.

B) Itinerario matrimonial

Las mujeres entraban a formar parte de la familia del marido y de su potestad marital por estos *tres* actos: la repartición del *farro* u hogaza de trigo entre los esposos en el banquete nupcial; la venta simbólica de la esposa; y la cohabitación, al menos durante un año, de los dos esposos.

El matrimonio iba precedido de los *esponsales*, en los cuales el esposo prometía conducir próximamente como esposa a la joven prometida. Esta promesa era jurídicamente de tanta importancia, que si se violaba, llevaba consigo severas sanciones. En los esponsales se redactaban los pactos dotales y se intercambiaban regalos entre las dos partes, aunque el compromiso del futuro matrimonio se expresaba por el beso y por el anillo esponsalicio.

El día de la boda, la esposa, vestida de blanco, llevaba sobre la cabeza una corona de flores y un velo anaranjado le caía casi hasta cubrir el rostro. Le acompañaba y asistía durante toda la ceremonia la *pronuba*, una matrona que, para ser honrada con tal oficio, debía haber tenido un solo marido. El rito nupcial comenzaba por el sacrificio de una oveja. Si se desarrollaba con normalidad, significaba que los dioses no eran contrarios a la realización de la boda. Terminado el sacrificio, se redactaba el contrato del matrimonio en presencia de diez testigos. Luego la *pronuba* tomaba la mano derecha de los nuevos esposos y ponía una sobre otra. Era el momento más solemne de la ceremonia religiosa y significaba el cambio de fe entre los nuevos esposos y la voluntad recíproca de querer vivir juntos. Entonces, si era preciso, se celebraba la ceremonia, antes referida, del *farro*: ofrecían a la divinidad la hogaza de trigo y comían juntos algún bocado. Luego se tenía la cena nupcial. Al anochecer, la esposa, a la luz de las antorchas, era acompañada a la casa de su esposo; éste la recibía a la entrada con una ceremonia sagrada. Después la *pronuba* hacía sentar a la esposa frente a la puerta y dirigía algunas oraciones habituales a las divinidades de la nueva mansión.

4. Primitiva celebración cristiana del Matrimonio

Antes del siglo V no existe un ritual del Matrimonio cristiano. Conocemos las ceremonias del rito matrimonial por algunos datos sueltos que aparecen en los escritos de los Santos Padres y escritores cristianos primitivos.

El autor de la *Carta a Diogneto* declara, a principios del siglo III, que los cristianos se casan como los demás. Es posible que no se refiera al ceremonial de la boda, sino que exprese una situación de hecho. El núcleo ritual del matrimonio estaría constituido por los usos ancestrales, aunque purificados de los ritos idolátricos. Algunos de los usos paganos han perdurado en el cristianismo hasta nuestros días.

Sin embargo, es muy notable que, a principios del siglo II, San Ignacio de Antioquía indique la conveniencia de que los esposos y las esposas se unan con la aprobación del obispo, a fin de que su matrimonio sea según Dios y no según la concupiscencia[5]. Hacia el año 200, se pregunta Tertuliano: «¿Cómo podremos conseguir dar a conocer la felicidad de aquel matrimonio que es conciliado por la Iglesia, confirmado por la celebración del sacrificio, sellado por la bendición, anunciado por los ángeles, ratificado por el Padre? Permaneciendo en pie, de manera que ni siquiera sobre la tierra los hijos se casen rectamente sin el consentimiento de sus padres»[6]. Tertuliano da a entender que esta *publicidad* de las bodas, a diferencia de lo que la ley civil permitía, obedecía a una disciplina propia de la Iglesia, como garantía frente a la inestabilidad del ánimo humano. Por otra parte, son evidentes algunos ritos litúrgicos matrimoniales.

El esquema substancial de los mismos no variará en los escritos de los siglos IV y V, aunque aparecerá más desarrollado. San Ambrosio recuerda el *contrato esponsalicio* cambiado entre los futuros esposos con la *entrega del anillo*, la *ofrenda de los dones* y el *beso del esposo a la esposa*. Durante la República y en los primeros años del Imperio no estaba permitido el beso a la prometida; más tarde, en la época de Constantino, al asemejarse los esponsales a la boda, el beso entró en los ritos esponsalicios. Los cristianos no prohibieron ni suprimieron este beso esponsalicio; al contrario, le acogieron muy favorablemente, pues se compaginaba con

lo que ellos hacían en las celebraciones eucarísticas. El mismo San Ambrosio afirma, en su Carta 41, que el beso es como prenda de las nupcias y prerrogativa del matrimonio.

Los *esponsales* habían alcanzado mayor importancia; la Iglesia, acomodándose a la normativa jurídica, los consideraba como un compromiso solemne de contraer matrimonio. Se sabe que en algunos lugares había penas disciplinares para quienes incumplían esta promesa. Puede citarse la que decretó el concilio de Elvira, el año 303.

La ceremonia nupcial concluía normalmente en la Iglesia, en presencia del obispo, con la celebración de la Eucaristía, durante la cual los esposos hacían la ofrenda y comulgaban, se tenía la velación de la esposa y se le daba una bendición especial. La velación llegó a tener tanta importancia, que su rito dio nombre a la boda entera. Inocencio I, en su famosa Carta a Himerio[7], no habla de la *unión de las manos*, pero es cierto que existía, pues aparece en muchos sarcófagos cristianos. Lo mismo hay que decir de la *corona de flores*. Al final, se leían los derechos y deberes de los contrayentes y los dos esposos firmaban el acta, junto con el obispo o presbítero que había presidido la ceremonia litúrgica.

5. Ritual del Matrimonio en las Iglesias de Oriente

Las Iglesias de Oriente suelen coincidir en los *ritos* matrimoniales y sólo tienen algunas diferencias en los *formularios* litúrgicos.

Hay una clara diferencia entre los *esponsales* y la *boda* propiamente dicha. Hasta el siglo VII, la Iglesia Bizantina usó las arras o dones en la ceremonia de los esponsales: el esposo daba un regalo, una suma de dinero o un anillo a su prometida (rara vez al contrario). Este gesto tenía valor jurídico. Con el paso del tiempo, el regalo se convierte en algo simbólico, en lugar de ser una transación. La entrega del regalo iba acompañada de un beso y del rito de unir la mano derecha de los prometidos. Los esponsales eran obligatorios para ambas partes, de modo que la ruptura se consideraba como un verdadero divorcio.

Antes del siglo VIII no existía ninguna bendición del sa-

cerdote en esta ceremonia. En los siglos VIII y IX comienza a aparecer una *bendición sacerdotal*. Ahora bien, el hecho de que esté separada de los ritos descritos, demuestra que su origen hay que buscarlo en otras tradiciones orientales, especialmente entre los sirios. Con el tiempo se unirían ambos ritos, convirtiéndose la *bendición* en el rito principal de los esponsales.

La celebración de la boda, durante los primeros siglos cristianos del mundo helenístico, era una fiesta alegre y exhuberante. Las familias, los amigos y los vecinos se reunían en la casa de la novia para el banquete de la tarde. El esposo era llevado allí procesionalmente. Poco antes de terminar el banquete, el padre de la novia se la entregaba a su futuro esposo y colocaba las coronas nupciales en sus cabezas. Más tarde, ya anochecido, se conducía a la joven pareja hasta su nuevo hogar con gran algarabía y regocijo. Los sínodos y los obispos atacaron muchas veces estas costumbres procedentes del paganismo, por los desórdenes libidinosos que solían desencadenar. Desde esta perspectiva, se comprende que los obispos defendieran con gran fuerza la celebración de la boda durante la Cuaresma. En las familias verdaderamente cristianas era el obispo o el sacerdote quienes coronaban a los esposos. Ya en el siglo IV San Juan Crisóstomo encontraba en este rito un sentido ascético: «Se pone una corona en la cabeza de los esposos como símbolo de su victoria, pues avanzan invictos hacia el puerto del matrimonio, sin haber sido vencidos por el placer»[8]. De hecho en Oriente la palabra «coronar» equivale a «casar», del mismo modo que el verbo latino «nubere» (velar) equivale a «contraer matrimonio». En el *Ordo* sirio se dice esta oración: «Señor, vos hicisteis resplandecer a los antiguos profetas con la corona del profetismo; vos glorificasteis a los Apóstoles y coronasteis a los gloriosos mártires con la corona de la victoria; el día de la retribución coronaréis en vuestro reino celeste, con coronas tejidas con obras de justicia, a los santos que sean dignos de ellas (...). Extended vuestra mano derecha y bendecid estas coronas gloriosas que resplandecen en el honor y la gloria, coronas llenas de una belleza incorruptible, coronas marcadas con el sello de la cruz vivificadora»[9]. Los etíopes son los únicos que celebran la coronación de los espo-

sos dentro de la liturgia eucarística. En algunos ritos orientales se prevé que los esposos puedan comulgar, pero, generalmente, esta praxis ha caído en desuso.

La distinción entre los ritos de los esponsales y los del matrimonio son más bien formales, pues, desde hace un milenio, ambos se realizan uno a continuación del otro. En algunos ritos orientales se presenta a los esposos, después de la coronación, una copa bendita como recuerdo de las bodas de Caná y de la copa eucarística. Así aparece en una oración armena en la bendición de los esposos.

El ritual caldeo concluye los ritos del matrimonio con esta rúbrica: «Se lleva luego a la joven en procesión y con gran solemnidad a la casa del esposo en medio de gritos de júbilo; va adornada con todos sus atavíos y cubierta con un velo precioso. Los miembros de su nueva familia salen a recibirla a la puerta de su casa y, en señal de abundancia y de prosperidad, arrojan sobre ella frutas, grano y pequeñas monedas».

Existen textos bíblicos para los esponsales, para la bendición del vestido de la novia y para la coronación. Además de los salmos nupciales: 18, 44, 127 y 20 —que es un salmo de coronación—, hay otras piezas bellísimas de libre composición, como ésta de la Iglesia de Antioquía:

> «Al Esposo celeste, que por amor se ha desposado con la Iglesia contaminada de las naciones y, con su crucifixión, la ha purificado, lavado y hecho de ella una esposa gloriosa, invitando a su festín de boda a los Profetas, a los Apóstoles y a los Mártires: a El la gloria» [10].

Lo mismo hay que decir de las oraciones, tanto las de súplica como las de bendición. La Iglesia copta ruega así por los contrayentes: «Que el amor perpetuo funde y asegure su unión. Edifícalos, Señor, sobre el fundamento de vuestra santa Iglesia, para que marchen juntos en la concordia y en la unión selladas por la palabra que se han dado. Porque Vos mismo sois este lazo de amor y la norma que regirá su unión» [11]. En la Iglesia de Antioquía se hace esta plegaria, tan evocadora y tan llena de unción:

> «Señor Dios, hacednos dignos de participar en la alegría de vuestro festín, que no tendrá fin; en el júbilo de vuestra cámara nupcial, que no conoce ocaso; en la felicidad de vuestro ban-

quete, al que el tiempo no pone límites. Hallémonos llenos de alegría con los invitados que participan en él; de júbilo, con los convidados que en él exultan; y de felicidad, con los comensales que en él se deleitan. Y os cantaremos cánticos de gloria y de acción de gracias»[12].

Una de las fórmulas más bellas de bendición es la del Rito Sirio, atribuida a San Efrén. He aquí un fragmento, que dice el sacerdote mientras impone la mano sobre la cabeza del esposo:

«Esposo, que has inclinado humildemente la cabeza ante los sacerdotes: Cristo Nuestro Señor levante tu cabeza y te dé prosperidad en este mundo y en el otro. Gobierne Cristo tu existencia Bendiga tus empresas (...). Sea tu cosecha abundante como la inundación del Tigris. Crece y produce frutos abundantes, como el Eufrates, entre las naciones (...). La sombra de la cruz luminosa te proteja noche y día. Prospere tu casa y te mantenga perpetuamente en la alegría (...). Transcurra tu sueño en paz (...)»[13].

Para la esposa se dicen estas expresiones, dignas de una campaña vocacional: «Señor: salgan sacerdotes de sus hijos y diáconos del fruto de sus entrañas (...). Hállese su marido en el colmo de la alegría; exulten sus padres y reposen sobre sus rodillas hijos que sean dóciles a vuestra voluntad»[14].

6. Ritual del matrimonio en las Iglesias de Occidente

A) Roma

Las primeras fórmulas para el rito del Matrimonio en la Iglesia Romana las encontramos en los sacramentarios, donde hay unos aspectos que siempre se repiten y otros que son propios de cada uno de esos libros[15].

a) Sacramentario Veronense. (*Incipit velacio nuptialis*)

Este sacramentario contiene las tres oraciones de la Misa: *colecta, sobre la oblata* y *después de la comunión,* que luego pasaron al Gregoriano y de allí a la Liturgia romana posterior, hasta la reforma del Concilio Vaticano II. Son las siguientes: «Oyenos, Dios omnipotente y misericordioso, para que el rito realizado por nuestro ministerio, reciba con

tu bendición su cabal cumplimiento» (*Colecta*); «Te rogamos, Señor, recibas la ofrenda que te presentamos para atraer tus bendiciones sobre la santa ley del matrimonio; y, pues Tú has sido su autor, sé también su ordenador» (*sobre la ofrenda*); «Te rogamos, oh Dios omnipotente, que sigas favoreciendo con tu delicada asistencia lo que por tu providencia has instituido; para que conserves en larga paz a los que has unido con vínculo legítimo» (*Poscomunión*).

Antes de la *Bendición de la esposa* inserta la oración, *Adesto*, que en el Gelasiano viene como *oración colecta*. La *Bendición de la esposa —Pater, mundi conditor—* se repite también en el Gelasiano con ligerísimas variantes, pero no en el Gregoriano, que tiene una bendición distinta, aunque inserta el conocido párrafo de la *Bendición* del Veronense:

«... haz que sea, en Cristo, fiel y casta esposa y que siga siempre el ejemplo de las santas mujeres; que sea amable para su marido, como Raquel; prudente, como Rebeca; fiel durante una larga vida, como Sara. Haz, Señor, que nada en su conducta dé pábulo al demonio, autor del pecado; que permanezca siempre apegada a la fe y a los mandamientos; unida a su único marido, huya de toda relación ilícita; fortalezca su debilidad con la severidad de su conducta; sea estimada por su continencia; respetable por su pudor; instruida en las cosas de Dios; sea fecunda en hijos, virtuosa y pura; y llegue al descanso de los bienaventurados en el reino celestial». Contiene también una fórmula para el *Hanc igitur*[16].

b) Sacramentario Gelasiano. (*Incipit actio nupcialis*)

Sus textos principales son los mismos que en el Veronense, con alguna variante poco importante. Algunas oraciones cambian de lugar: la oración *colecta* del Veronense es en el Gelasiano *oración para después de la comunión*. Tiene un prefacio propio que, con ligeras variantes, es el primero de los contenidos en el Ritual promulgado por Pablo VI y se encuentra también en el Gregoriano. El *Hanc igitur* es el mismo que en el Veronense, con alguna ligerísima variante textual. Además tiene otro para el día trigésimo y el aniversario. Indica que la *Bendición de la esposa* se hace después del Padrenuestro de la Misa. Después de la comunión hay una bendición para los dos esposos[17].

c) Sacramentario Gregoriano. (*Oratio ad sponsas velandas*)

Como se ha dicho, las tres oraciones de la Misa son las mismas que en el Veronense. También es igual la fórmula para el *Hanc igitur*. Repite el prefacio del Gelasiano. Indica que, antes del rito de la paz de la Misa, se diga la *Bendición de la esposa*. Esta bendición es distinta de la de los dos Sacramentarios anteriores, salvo el último párrafo ya indicado. Este formulario se usó luego en la Liturgia Romana hasta la reforma promulgada por Pablo VI y, en parte, ha pasado también al mismo ritual de Pablo VI. Su texto es el siguiente:

> «Recibe, Señor, y concede benévola protección a la institución del matrimonio, por el que has regulado la propagación del género humano, a fin de que esta unión, de la que eres autor, se mantenga por tu gracia.
> Oh Dios, que con el poder de tu fuerza lo has creado todo de la nada; que, puesto en orden el universo y hecho al hombre a tu imagen, le has creado en la mujer una ayuda inseparable, sacando su cuerpo del cuerpo del hombre, para enseñar que jamás es lícito separar lo que has querido hacer salir de un solo ser. Oh Dios, que has consagrado el vínculo del matrimonio por medio de un misterio tan grande, prefigurando por el matrimonio la unión de Cristo con la Iglesia; oh Dios, que unes a la mujer y al hombre y das a esta unión, establecida desde el origen, la única bendición que no han abolido ni el castigo del pecado original, ni la condena del diluvio; mira bondadoso a esta tu sierva, que, al unirse en matrimonio a su marido, implora la gracia de tu protección; haz que su yugo sea yugo de amor y de paz; haz que sea, en Cristo, fiel y casta esposa (...)»[18].

Además de esto, existían ciertas costumbres populares, que se conservaron tenazmente; pero los documentos de la Iglesia insisten en que lo sustancial es el *consentimiento* de los contrayentes, el cual tenía lugar en los esponsales. Después del siglo X, la Iglesia, para asegurar mejor la constitución normal de la familia, dispuso que la manifestación del consentimiento y la consiguiente entrega del signo nupcial, el anillo, fuese expresamente declarado en presencia del sacerdote, en la iglesia o, más frecuentemente, delante de las puertas de la iglesia, como indican no pocos rituales de los siglos X-XIV.

En el Pontifical Romano-Germánico, el rito se desarro-

lla en la iglesia de la siguiente manera: los dos esposos, con sus respectivos padres y el paraninfo, se presentan al obispo o al sacerdote, revestido para tal circunstancia de las vestiduras sagradas. Este les pregunta si existe entre ellos algún impedimento. Obtenida una respuesta negativa, pregunta primero al padre de la novia si consiente en ceder la patria potestad al esposo; dada la respuesta afirmativa, pide el consentimiento de los contrayentes. Luego bendice el anillo, que entrega al esposo y éste lo pone sucesivamente en los dedos pulgar, índice y medio, mientras dice: «N. N. con este anillo te desposo, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén». Siguen diversas oraciones y una bendición a los dos esposos. Nada se dice del rito de juntar la mano derecha de los dos esposos, ni de la velación. Los *Ordines* varían mucho en este punto. La coronación de los esposos, desaparecida en los rituales posteriores al siglo XI, se conservó en la costumbre popular, siempre deseosa de poner en la cabeza de la esposa una corona de azahar.

Las fórmulas del sostenimiento mutuo de los esposos son muy distintas en los diversos rituales. Por otra parte, el consentimiento no se daba siempre ni en todas partes ante un sacerdote. En Italia, después del siglo XIII, lo recibía un notario en la casa de la esposa. El Concilio de Trento obligó a que el notario fuese sustituido por el párroco. El Ritual de Pablo VI ha acogido esta praxis y el nuevo Código de Derecho canónico la ha ratificado.

B) Milán

Consta que en Milán existía un rito matrimonial desde tiempos muy antiguos. San Ambrosio dice que el Matrimonio es santificado con la velación y bendición sacerdotal. En la época de los reyes francos una serie de *Capitulares* prescriben, como absolutamente necesaria, la bendición sacerdotal de las bodas. A mediados del siglo IX, el Papa Nicolás I daba una respuesta a los búlgaros en la que indicaba que la Iglesia Romana practicaba el rito de la velación y de la bendición sacerdotal. Lo mismo indican también los concilios, como el de Pavía al que asiste Angilberto II, arzobispo de Milán.

Sin embargo, resulta un poco extraña la ausencia de la *Bendición nupcial* y de la *Misa* por los esposos en los códices ambrosianos. Una y otra se encuentran en el Pontifical del siglo IX que, si no es ambrosiano, fue usado ciertamente por el arzobispo de Milán. Los formularios son los del Sacramentario Gregoriano. En los Misales Milaneses no hay ningún rastro de la fórmula de bendición ni de la Misa nupcial, excepto en el Misal de Lodrino, del siglo XI, que contiene cuatro oraciones y el prefacio, tomado todo ello del Sacramentario Gregoriano; y en el Misal Ambrosiano del siglo XI, de la basílica de San Ambrosio, que contiene las cuatro oraciones y el prefacio que se encuentran en el Sacramentario Gelasiano y en el Gellonense.

La ausencia de estas fórmulas de la liturgia matrimonial en los antiguos libros litúrgicos ambrosianos parece explicar la ausencia de la fórmula de la Confirmación, de la que también trata San Ambrosio en sus obras *De Mysteriis* y *De Sacramentis*. La Misa para los esposos falta en casi todos los Misales hasta el siglo XIV; los que la tienen, carecen de Bendición para los esposos, que comienza a aparecer, en varias formas, en los Misales del siglo XV y en algunos rituales del siglo XIV.

Si por los códices se sabe muy poco sobre las fórmulas litúrgicas para la celebración del matrimonio, tenemos, sin embargo, testimonios incluso de San Ambrosio sobre los ritos.

Paredi cita diversos pasajes de las obras del santo en los que se alude al anillo, signo de la fidelidad prometida; al beso del matrimonio; a la velación, acompañada de una oración de bendición y, probablemente, a la corona nupcial. Algunos de estos ritos se conservaron hasta el concilio de Trento. En 1472 se menciona un matrimonio *per annulum et osculum*. Otras costumbres, más bien profanas, se introdujeron después, de modo especial las relativas a las costumbres populares que se celebraban fuera de la iglesia, si bien, dentro de la misma iglesia, se hacían cosas inadecuadas, como el comer y beber juntos los nuevos esposos. Esta costumbre fue prohibida por san Carlos en el primer concilio provincial, del año 1565.

Prácticamente, es en un ritual de San Carlos donde en-

contramos un rito matrimonial completo, incluido el consentimiento de los esposos; pues en los rituales precedentes sólo se encuentra la bendición de la esposa[19].

C) Las Galias

No somos más afortunados en los ritos matrimoniales de las Galias. Las fuentes litúrgicas no dan suficiente base para conocer la liturgia matrimonial en esos territorios. En el Misal de Bobbio (siglo VII) hay una «benedictio thalami super nubentes»,lo cual revela que no existían únicamente costumbres populares ni formulaciones jurídicas civiles. En otra oración se pide a Dios la gracia del Matrimonio, con evocación de las mujeres célebres del Antiguo Testamento: Sara, Rebeca, Raquel, Susana. Hay también una oración para las segundas nupcias. Con la introducción de la Liturgia Romana en el reino de los francos, se fusionaron los ritos locales con los de la Liturgia Romana pura. Esto explica la aparición, en el siglo VIII, de la Misa con la bendición nupcial y, más tarde, el rito y fórmulas del consentimiento y del anillo.

Al sobrevenir el derrumbamiento del Imperio Carolingio (siglos IX-X), la Iglesia se vio inducida a ocuparse de las formalidades jurídicas del Matrimonio, aunque sin convertir en celebraciones litúrgicas esos actos familiares. El primer paso dado por la Iglesia fue garantizar la *libertad del consentimiento de la esposa*, exigiendo carácter público para el matrimonio. Parece que fue en Normandía donde el intercambio del consentimiento entre los contrayentes recibió la consagración litúrgica. Por eso se determinó que este rito no se realizara en la casa de la esposa, sino en la puerta de la iglesia. De ahí que la expresión «in facie ecclesiae», originariamente deba entenderse en sentido material, aunque, más tarde, adquiriese un sentido teológico muy profundo: la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo.

Los dos *Ordines* más antiguos del matrimonio «in facie ecclesiae» están tomados del Misal de Rennes y de un Pontifical de la abadía normanda de Lire [20]. El texto del Misal de Rennes (comienzos del siglo XII) es muy expresivo:

> «Vaya primero el sacerdote ante la puerta de la Iglesia, revestido de alba y estola, con el agua bendita. Después de rociar a

los esposos, les interrogará con prudencia para saber si quieren desposarse conforme a la ley; se informará de si acaso son parientes y les enseñará cómo vivir juntos en el Señor.
Después de esto, diga a los padres, según la costumbre, que den su hija al esposo y a éste que le dé su dote, cuyo escrito hará leer en presencia de todos los asistentes; haga también que la despose con un anillo bendecido en el nombre de la Santísima Trinidad, poniéndoselo en la mano derecha, y le regale algunas piezas de oro o plata según sus posibilidades. Después, el sacerdote pronuncie la bendición que está indicada en los libros. Una vez terminada, entrarán en la iglesia y comenzará la Misa. Entonces el esposo y la esposa llevarán luces encendidas en las manos. Durante la Misa harán la ofrenda de esas velas en el ofertorio. Antes del rito de la paz, se pondrán bajo un velo *según la costumbre*; entonces recibirán la bendición nupcial. Al final, el esposo recibirá la paz del sacerdote y él la dará a su esposa».

Es fácil observar cómo los ritos antiguos de los esponsales se han convertido en ritos del Matrimonio. Las formalidades jurídicas del Matrimonio han ganado en dignidad. Lo principal en los ritos litúrgicos sigue siendo la bendición nupcial. Los formularios son muy variados, según los distintos lugares. El Ritual de Chanons prescribe que el esposo diga estas palabras en el momento de expresar su consentimiento: «Yo, N., tomo a la aquí presente como mujer y esposa y le prometo que le guardaré buena fe y lealtad; sana y enferma la conservaré y no la cambiaré por ninguna otra mientras viva». El de Valence, del año 1255, consigna este texto: «Yo, N., te llevo y te recibo a ti N., como esposa y me entrego como tu verdadero marido».

D) España

En la liturgia española hay abundantes testimonios sobre la celebración litúrgica del Matrimonio

a) Antigua Liturgia Hispana

El Ritual, en cuanto que es el libro de la administración de los sacramentos o sacramentales, se encuentra citado, en todo o en parte, en diversos lugares, desde el concilio IV de Toledo (año 633) hasta la carta de donación de Pelagio, obis-

po de León (año 1073). La designación es muy variada: *Liber Ordinum, Ordinum, Ordo Liber Ordinum Sacerdotale, Manuale, Liber Manualis, Manuale Ordinum*[21].

Es muy notable la riqueza textual de la liturgia matrimonial, pues existen cinco formularios: *Ordo nubentium, Ordo arrarum, Ordo ad benedicendum eos qui noviter nubunt, Prefatio solius persone, que primum nubit cum ea persona que iam nubsit, Item Ordo de secundis nutiis.*

El *Ordo nubentium* es el final de una oración de Vísperas y una bendición. Falta un cuaderno del códice manuscrito en el cual se encontraría todo el Oficio de Vísperas, con el que los contrayentes se prepararían para la celebración del Matrimonio. Esto demuestra que los que contraerían Matrimonio al día siguiente, se preparaban ya desde la víspera para una digna celebración del mismo. En ese oficio se preocupa la Iglesia de pedir al Señor las gracias que santifiquen a los contrayentes y los hagan fieles en el nuevo estado que van a tomar.

El *Ordo arrarum* indica que si alguno quiere, puede entregar las arras y colocarlas sobre el mantel del altar y también dos anillos. Luego inserta una oración y una fórmula de bendición que pasaría después al llamado Ritual Toledano, que se ha usado en muchas diócesis españolas hasta la reforma litúrgica promulgada por Pablo VI, como veremos más adelante.

El *Ordo ad benedicendum eos qui noviter nubunt* es un ritual completo del Matrimonio, en el cual se encuentran un prefacio, una oración con una bendición sobre la esposa, otra bendición y un rito de despedida con una nueva bendición. Se hace mención de la imposición del velo y del «yugo»: una cadena o cordón que enlaza a los dos contrayentes. En el llamado «prefacio» se recuerda, en primer lugar, que Dios, con su bendición, quiere la multiplicación del género humano; por eso se pide a todos los presentes que rueguen para que el Señor guarde a los dos contrayentes (indicando su nombre), a quienes ha llamado a la alianza matrimonial. Se suplica que Dios les conceda un sentido de paz, igualdad de ánimo y costumbres enraizadas en la mutua caridad; que los hijos, recibidos en el cumplimiento de su deber, los tengan como Dios quiere y que a ellos llegue tam-

bién su bendición. En las oraciones siguientes se indican las propiedades y fines del Matrimonio, así como los mejores dones que la Iglesia desea para sus hijos que lo contraen. La bendición de la esposa es la misma que aparece en el Ritual Toledano.

Los otros dos rituales, que se refieren a las segundas nupcias, son interesantes para conocer el sentir de la Iglesia española sobre esos matrimonios [22]. En la antigua Liturgia Hispana no hay formulario para la Misa nupcial, al igual que en los ritos galicanos.

b) El «Manual» Toledano

Las fuentes más antiguas que se conocen del Manual Toledano pertenecen a los siglos XII y XIII. Del siglo XIV, época en que debió formarse el Manual diocesano, independiente de los Sacramentarios y Pontificales usados hasta entonces, no queda más que el texto latino del catecismo de párrocos, según el Sínodo Toledano de 1323, que luego aparece en castellano en la edición príncipe del Manual (año 1490). Por su estilo parece que los textos proceden del siglo XIV. En 1494 hubo otra edición. En el siglo XVI se hicieron cinco ediciones: tres anteriores al Concilio de Trento y dos posteriores al mismo; la primera de estas últimas (año de 1582) fue acogida en gran parte de las diócesis de España y de Hispanoamérica. En el siglo XVII se realizó la edición del Ritual Romano con el apéndice del Toledano.

En la edición príncipe, de 1490, están en latín el requerimiento a los presentes sobre la existencia de impedimentos y el consentimiento de los contrayentes. También la bendición de las arras y anillos. Pero en la entrega hay esta fórmula en castellano: «Esposa, con este anillo contigo me caso e desposo e de mi cuerpo te honro e estos XIII dineros e meaja en testimonio te dono».

En las ediciones del siglo XVI anteriores a Trento aparece la bendición de las arras y anillos unida a la bendición nupcial, en lugar de ser un rito relacionado con la manifestación del consentimiento, como aparece en las ediciones del siglo XV. Se menciona por vez primera en el Toledano las trece monedas como arras y se pone en castellano esta fór-

mula: «Sposa, estas arras vos dono en señal de matrimonio y con mi cuerpo te honro, ansi como manda la santa madre yglesia de roma. Y ella responde: Yo las recibo».

En la edición tridentina se ponen en castellano todas las fórmulas que en las ediciones anteriores aparecían en latín; pero las rúbricas continúan todas en latín. La exhortación del Catecismo de Trento: «Mirad, hermanos, que celebráis el Sacramento del matrimonio...» es la única que se ha venido repitiendo literalmente hasta nuestros días. La bendición de las arras y anillos se sigue colocando dentro de la bendición nupcial. Se simplifican algunas rúbricas y se suprime la frase: «de mi cuerpo os honro». La Misa de velaciones introduce una exhortación en castellano interpretando la rúbrica del Misal tridentino sobre la fidelidad y castidad que deben observar los contrayentes. Concluye el rito con la fórmula usada ya en el siglo XIII: «Compañera os doy, y no sierva; amadla como Cristo ama a su Iglesia».

El consentimiento se expresa en estos términos: El sacerdote pregunta a la esposa: «Señora N., ¿queréis al señor N., por vuestro legítimo esposo y marido, por palabras de presente, como lo manda la santa, católica y apostólica Iglesia Romana?

— Sí, quiero.
— ¿Os otorgáis por su esposa y mujer?
— Sí, me otorgo.
— Recibísle por vuestro esposo y marido?
— Sí, le recibo».

Luego pregunta lo mismo al esposo. Seguidamente el sacerdote pone la mano derecha de la esposa sobre la derecha del esposo y dice: «Y yo, de parte de Dios todopoderoso y de los bienaventurados Apóstoles San Pedro y San Pablo y de la Santa Madre Iglesia, os desposo, y este Sacramento entre vosotros confirmo, en el nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén». Y los asperja con agua bendita. En la bendición nupcial, después de bendecidas las arras y los anillos, el sacerdote coloca en el dedo anular del esposo el suyo, mientras dice: *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Entrega el anillo y las arras al esposo para que se los entregue a la esposa con estas palabras: «Esposa, este anillo y arras os doy en señal de matrimonio». Y la esposa dice: «Yo lo recibo»[23].

c) El Ritual Tarraconense

El Ritual Tarraconense del siglo XVI ha conservado muchos formularios y ritos del antiguo Rito Hispano. Reunidos los novios en su casa o en la iglesia, juntamente con sus padres, parientes, amigos y testigos hay una admonición en castellano para indagar si hay o no impedimentos. Luego el sacerdote pregunta a los contrayentes si quieren que se realice el matrimonio entre ellos. Sigue el escrutinio y el juramento que hacen los esposos poniendo la mano sobre el evangelio. Se insiste en los rituales sobre la necesidad de recibir la bendición nupcial, que en la mayoría de los rituales se realiza del siguiente modo: el sacerdote, revestido de todos los ornamentos para la Misa, menos la casulla, se dirige a la puerta del templo, donde le aguardan arrodillados los esposos. Después de asperjarlos con agua bendita, bendice las arras y los anillos y se hace la entrega de los mismos. La Misa de velaciones no se diferencia notablemente de lo prescrito en el *Misal* Romano, pero en algunos rituales se prescribe la misa del Espíritu Santo. Después de la comunión impone un velo sobre las espaldas del esposo y parte del mismo sobre la cabeza de la esposa y los une con la cadena o el cordón con las palabras «recibid el yugo del Señor...». Una vez que ha impartido la bendición de la Misa, el sacerdote da la última bendición a los esposos y recita la oración: «Deus Abraham...», como aparece en el Misal Romano, mientras impone alternativamente la mano sobre la cabeza del esposo y de la esposa por tres veces consecutivas. Luego los desata, esto es, les quita la cadena y el velo[24].

d) El Ritual Valenciano

Las fuentes del Ritual Valenciano remontan al siglo XV. Los libros propiamente rituales pertenecen al siglo XVI y siguientes. En no pocos aspectos, el Ritual Valentino se parece al Tarraconense y al Toledano, por razón de los elementos del antiguo Rito Hispano.

El rito matrimonial comprende dos elementos esenciales en todos los rituales: el propio rito sacramental del desposorio, llamado también *esponsales;* y el rito de la bendición nupcial u oficio nupcial. El rito sacramental de los des-

posorios tiene dos actos: el requerimiento y la fórmula del consentimiento matrimonial. A estos dos elementos básicos el Ritual de 1592, mandado imprimir por el Arzobispo y Patriarca San Juan de Rivera, añade la exhortación del Catecismo Romano: «Considerad, hermanos, que celebráis el sacramento del matrimonio...». El oficio nupcial comprende la bendición de las arras y anillos y la bendición de los esposos con la velación, todo ello realizado dentro de la Misa que, hasta 1570, era la del Espíritu Santo u otra de cualquier solemnidad «ad devotionen nubentium». Las arras, como en los rituales tarraconenses, son los anillos: «annulis aureis vel argenteis, quos arras appellamus». Se desconoce el uso de las *trece monedas* que indica el Toledano. La entrega de los anillos es mutua: del esposo a la esposa y viceversa. Se realiza el rito que hemos encontrado ya en el Pontifical Romano-Germánico del siglo X, esto es: al decir «en el nombre del Padre», se coloca en el dedo pulgar; al decir «en el nombre del Hijo», se coloca en el dedo índice, y al decir «en el nombre del Espíritu Santo», se coloca en el dedo cuarto. A partir del Ritual de San Juan de Rivera se ajustan los ritos al modelo romano. En los Misales del siglo XV hay varias formas de realizar la bendición nupcial, según se trate de las primeras o segundas nupcias:

a) Primeras nupcias de ambos: se sigue el rito normal.

b) Primeras nupcias de la esposa y segundas del esposo: sólo se bendice a la esposa y no al esposo.

c) Segundas nupcias de la esposa y primeras del esposo: sólo se bendice al esposo y no a la esposa.

d) En las segundas nupcias de ambos no se bendice a ninguno. Esto demuestra que la bendición nupcial se dirigía tanto a la esposa como al esposo y que, una vez recibida, no era reiterable[25].

e) *Otros Rituales Españoles*

Todos los Rituales comienzan el rito con una exhortación. Por lo que se refiere a los anillos, prescriben *dos* los de Segovia, Pamplona, Sevilla, Palencia y León; y uno el de Burgos. Sin embrgo, en todos existen las arras. La fórmula con que el sacerdote confirma el matrimonio celebrado varía

bastante en cada Ritual. También es diferente el lugar en que se celebra el matrimonio: en algunos es a la entrada de la iglesia y en otros en el altar mayor. También se cambia el orden de la bendición de las arras y de los anillos: en algunos se hace primero la de los anillos y en otros la de las arras. La Misa de velación es la de la Santísima Trinidad, con lecturas propias. Pero en el *Manual* de Burgos, Palencia y Sevilla el prefacio no es el de la Santísima Trinidad, sino uno especial para los esposos, tomado del Sacramento Gelasiano y que estuvo vigente hasta el Misal de San Pío V. En la forma promulgada por Pablo VI, corresponde al primero de los prefacios del rito del Matrimonio. Algunos Manuales, como los de Burgos y Palencia, contienen otros formularios para las bodas que se celebran en los tiempos litúrgicos de Navidad y de Pascua. El rito de la bendición nupcial es similar en todos[26].

7. El Ritual Romano de Paulo V (año 1614)

El rito del matrimonio en el Ritual de Paulo V es muy escueto. El sacerdote, revestido con la sobrepelliz y la estola blanca o, si va a celebrar la Misa, con las vestiduras sacerdotales necesarias para esa celebración, se dirige al altar, en donde aguardan los contrayentes con sus parientes, amigos y testigos, y les pide su consentimiento con estas palabras:

«—N., ¿quieres recibir a N. aquí presente, por tu legítima esposa, según el rito de la santa Madre Iglesia?

— Sí quiero.

— N., ¿quieres recibir a N., aquí presente, por tu legítimo esposo, según el rito de la santa Madre Iglesia?

— Sí, quiero».

Luego, el sacerdote les invita a darse la mano derecha y él recita esta fórmula: «Yo os uno en matrimonio, en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén».

Inmediatamente después bendice el anillo de la esposa con esta oración: «Bendice, Señor, este anillo que en tu nombre bendecimos a fin de que la que lo lleve, conservando a su esposo una fidelidad íntegra, permanezca en tu paz y voluntad y viva siempre con él en mutuo amor». El esposo pone

el anillo en el dedo anular de la esposa, mientras el sacerdote bendice este gesto con estas palabras, a la vez que hace el signo de la cruz: «En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén». Luego hay unos versículos y se termina con esta oración: «Mira, Señor, a estos tus siervos, y protege la institución del matrimonio por el que has regulado la propagación del género humano, a fin de que, unidos por Ti, disfruten ambos de tu auxilio».

Sigue la Misa de velación, como Misa votiva propia si lo permiten las rúbricas. Ya hemos dicho que las oraciones de esta Misa (colecta, secreta y poscomunión) son las mismas que las del Sacramentario Veronense. Después del Padrenuestro tiene lugar la bendición nupcial, que es la misma del Sacramentario Gregoriano. Luego se continúa la Misa como de costumbre. Después del *Ite Missa est* o *Benedicamus Domino* se dice esta oración: «El Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob esté con vosotros y os colme con sus bendiciones; para que veáis los hijos de vuestros hijos, hasta la tercera y cuarta generación, y después poseáis sin fin la vida eterna, con el auxilio de nuestro Señor Jesucristo, que con el Padre y el Espíritu Santo, vive y reina, Dios, por los siglos de los siglos. Amén». Esta oración, inspirada en el Libro de Tobías, aparece ya en el Pontifical Romano-Germánico del siglo X. Luego les hace una exhortación sobre la lealtad del uno para con el otro, el amor mutuo, la perseverancia en el temor de Dios y el fiel cumplimiento de las fiestas y de los tiempos especiales de oración y de ayuno.

8. El nuevo Ritual del Matrimonio promulgado por Pablo VI

Al tratar del ritual del Matrimonio, la Constitución Litúrgica del Concilio Vaticano II determinó lo siguiente:

«Revísese y enriquézcase el rito de la celebración del Matrimonio que se encuentra en el Ritual Romano, de modo que se exprese la gracia del sacramento y se inculquen los deberes de los esposos con mayor claridad.

Si en alguna parte... están en uso otras laudables costumbres y ceremonnias en la celebración del sacramento del

Matrimonio, el Santo Sínodo (son palabras tomadas del Concilio Tridentino), desea ardientemente que se conserven.

Además, la competente autoridad eclesiástica territorial, de que se habla en el art. 22, 2 de esta Constitución, tiene facultad, según la norma del art. 63, de elaborar un rito propio adaptado a las costumbres de los diversos lugares y pueblos, quedando en pie la ley de que el sacerdote asistente pida y reciba el consentimiento de los contrayentes.

Celébrese habitualmente el Matrimonio dentro de la Misa, después de la lectura del evangelio y de la homilía, antes de la oración de los fieles. La oración por la esposa, oportunamente revisada de modo que inculque la igualdad de ambos esposos en la obligación de mutua fidelidad, puede recitarse en lengua vernácula.

Si el sacramento del Matrimonio se celebra sin Misa, léanse al principio del rito la epístola y el evangelio de la Misa por los esposos e impártase siempre la bendición nupcial»[27].

Estas indicaciones se han tenido muy en cuenta en la elaboración del ritual del Matrimonio; incluso se ha ido más lejos, como en lo referente a la lengua vulgar, pues no sólo se usa ésta en la bendición de los esposos, sino en todo el rito. El nuevo Ritual fue promulgado el 19 de marzo de 1969.

A) Normas generales del nuevo rito

Ordinariamente el Matrimonio se celebra dentro de la Misa. En esta celebración deben destacarse los siguientes elementos:

a) la liturgia de la palabra, en la que se manifiesta la importancia del Matrimonio cristiano dentro de la historia de la salvación y su papel en la santificación de los esposos y de los hijos;

b) el consentimiento de los contrayentes, que es solicitado y ratificado por el sacerdote o diácono asistente;

c) la tradicional oración por la esposa, mediante la cual el sacerdote invoca la bendición de Dios sobre la alianza conyugal;

d) finalmente, la comunión eucarística de los esposos y demás asistentes, por la cual se alimenta la caridad y se realiza la unión con el Señor y los hermanos[28].

Si el Matrimonio se celebra entre un *cónyuge católico* y otro *bautizado no católico,* deberá usarse el rito del Matrimonio fuera de la Misa. Si se cree conveniente, y con el consentimiento del Ordinario de lugar, puede celebrarse con el rito del Matrimonio dentro de la Misa, pero excluyendo de la comunión eucarística al cónyuge no católico, de acuerdo con la ley general.

Si el Matrimonio se celebra entre un *cónyuge católico* y otro *no bautizado,* se deberá usar el rito del Matrimonio apropiado para este caso.

Los pastores de almas deben tener un particular cuidado de los *acatólicos* y de los *católicos no practicantes* o *indiferentes* que asisten a las celebraciones litúrgicas y escuchan la Palabra de Dios, con ocasión del Matrimonio; pues los sacerdotes son ministros del Evangelio para todos.

En la celebración del Matrimonio, aparte de los honores debidos a las autoridades civiles, de acuerdo con las leyes litúrgicas se evitará cualquier acepción de personas o de clases sociales, tanto en las ceremonias como en el ornato externo.

Siempre que se celebre el Matrimonio dentro de la Misa, se usa el formulario de la misa ritual y vestiduras litúrgicas de color blanco; sin embargo, cuando se celebra en domingo o en una solemnidad, se dice la Misa del día, conservando la bendición de los esposos y, si parece oportuno, la fórmula propia de bendición final.

En la celebración del Matrimonio, la liturgia de la palabra tiene un gran valor para la catequesis sobre el sacramento y sobre los deberes de los cónyuges; por tanto, cuando se prohíbe celebrar la Misa ritual propia, una de las lecturas puede, sin embargo, tomarse de los textos previstos para la celebración del Matrimonio, excepto en las solemnidades de precepto y en el Triduo Pascual.

En los domingos del tiempo de Navidad y en los del tiempo ordinario, si la comunidad parroquial no participa en la Misa en la que se celebra el Matrimonio, puede emplearse también la Misa ritual propia.

Si el Matrimonio se celebra durante los tiempos de Adviento o de Cuaresma, o en días de marcado carácter penitencial, el párroco advertirá a los esposos que tengan en cuenta la naturaleza particular de estos tiempos[29].

B) Prescripciones canónicas sobre la forma de celebrar el Matrimonio

El nuevo Código de Derecho Canónico contiene una normativa que hace referencia a la forma de la celebración del Matrimonio. He aquí lo más importante:

a) «Solamente son válidos aquellos matrimonios que se contraen ante el Ordinario del lugar o el párroco, o un sacerdote o diácono delegado por uno de ellos para que asistan, y ante dos testigos, de acuerdo con las reglas establecidas en los cánones siguientes, y quedando a salvo lo que se trata en los cc. 144; 1112, 1; 1116 y 1127, 2 y 3.

Se entiende que asiste al matrimonio sólo aquel que, estando presente, pide la manifestación del consentimiento de los contrayentes y la recibe en nombre de la Iglesia» (c. 1108).

b) «El Ordinario del lugar y el párroco, mientras desempeñan válidamente su oficio, pueden delegar a sacerdotes y a diáconos la facultad, incluso general, de asistir a los matrimonios dentro de los límites de su territorio. Para que sea válida la delegación de la facultad de asistir a los matrimonios, debe otorgase expresamente a personas determinadas; si se trata de una delegación especial, ha de darse para un matrimonio concreto; pero, si se trata de una delegación general, debe concederse por escrito» (c. 1111).

c) «Donde no haya sacerdote ni diáconos, el Obispo diocesano, previo voto favorable de la Conferencia Episcopal y obtenida la licencia de la Santa Sede, puede delegar a laicos para que asistan a los matrimonios.

Se debe elegir un laico idóneo, capaz de instruir a los contrayentes y apto para celebrar debidamente la liturgia matrimonial» (c. 1112).

d) «Si no hay alguien que sea completamente conforme al derecho para asistir al matrimonio, o no se puede acudir a él sin grave dificultad, quienes pretenden contraer verdadero matrimonio pueden hacerlo válida y lícitamente estando presentes sólo dos testigos:

1. en peligro de muerte.

2. fuera de peligro de muerte, con tal de que se prevea prudentemente que esa situación va a prolongarse durante un mes.

En ambos casos, si hay otro sacerdotee o diácono que

pueda estar presente, ha de ser llamado y debe asistir al matrimonio juntamente con los testigos, sin perjuicio de la validez del matrimonio sólo ante testigos» (c. 1116).

e) «El matrimonio entre católicos o entre una parte católica y otra parte bautizada no católica se debe celebrar en una iglesia parroquial; con licencia del Ordinario del lugar o del párroco puede celebrarse en otra iglesia u oratorio.

El Ordinario del lugar puede permitir la celebración del matrimonio en otro lugar conveniente.

El matrimonio entre una parte católica y otra no bautizada podrá celebrarse en una iglesia o en otro lugar convenientes» (c. 1118).

f) «Fuera del caso de necesidad, en la celebración del matrimonio se deben observar los ritos prescritos en los libros litúrgicos aprobados por la Iglesia o introducidos por costumbres legítimas» (c. 1119).

En este sentido, la Conferencia Episcopal puede determinar que incluso el rito del Sacramento propiamente dicho pueda celebrarse en las casas[30].

C) Aspectos generales del nuevo rito del Matrimonio

El Ritual del Matrimonio contiene cuatro apartados principales: celebración del Matrimonio dentro de la Misa; celebración del Matrimonio fuera de la Misa; celebración del Matrimonio entre un católico y un bautizado; leccionario bíblico para la celebración del Matrimonio.

Puede afirmarse que se ha puesto mucha atención a los datos que ofrece la antigua tradición litúrgica de la Iglesia, en la que se encuentran fórmulas de una gran riqueza eucológica. Tales textos han sido retocados para resaltar más su contenido doctrinal y pastoral, según los criterios del Concilio Vaticano II.

Con respecto al Ritual anterior se nota mayor claridad a propósito de los verdaderos protagonistas de la celebración: los mismos contrayentes; de modo especial en la forma de expresar su consentimiento. Por eso mismo, se ha sustituido la fórmula «ego coniungo vos *in matrimonium*» por otra más conforme con la doctrina teológica del sacramento, además de las razones históricas que existían para ello.

De este modo, el sacerdote que interviene en la celebración litúrgica del Matrimonio, aparece como *testigo* de una Iglesia que escucha y participa en una decisión de fe expresada por los esposos y como *responable* y *guía* de una celebración de fe dentro de la asamblea litúrgica.

Es importante también todo lo referente al concepto de familia, tan amplia y profundamente tratado en el Concilio Vaticano II.

Se ha enriquecido en gran medida la liturgia de la Palabra con textos bíblicos muy valiosos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. De este modo, la celebración del Matrimonio podrá resultar más adaptada a la situación concreta de las personas y de los mismos tiempos litúrgicos. Las lecturas están distribuidas así: ocho del Antiguo Testamento, diez del Nuevo, además de otras diez tomadas de los Evangelios. A ellas hay que añadir los cantos interleccionales, que también son bíblicos.

La edición típica latina contiene dos fórmulas para expresar el consentimiento, cuatro colectas para la Misa, tres fórmulas para la bendición de los anillos, tres oraciones sobre las ofrendas, tres prefacios, un *Hanc igitur* propio para el caso de emplear la primera Plegaria Eucarística, tres fórmulas para la bendición de los esposos, tres oraciones para después de la comunión y tres bendiciones finales. Los rituales particulares pueden añadir otras y, de hecho, así ha sucedido en el Ritual Español y en otras lenguas. Todo esto, además de enriquecer notablemente el aspecto doctrinal, eucológico y pastoral del sacramento del Matrimonio, ofrece la oportunidad de realizar una celebración bien pensada y sentida, en la que los mismos contrayentes pueden tomar parte activa, sugiriendo ellos mismos, con la ayuda del sacerdote que ha de intervenir en la ceremonia, los textos más adecuados.

D) Celebración del Matrimonio dentro de la Misa: elementos rituales

a) Rito de entrada

A la hora convenida, el celebrante, revestido con las vestiduras requeridas para la celebración de la Misa, se dirige,

junto con los ministros, hacia la puerta de la iglesia o, según la oportunidad, hacia el altar; allí saluda a los nuevos esposos y les manifiesta que la Iglesia comparte su alegría. Los rituales particulares contienen fórmulas adecuadas. Si las circunstancias lo aconsejan, se omite este rito y se inicia la celebración por el comienzo de la Misa, según la forma ordinaria.

Si se marcha procesionalmente hacia el altar, van delante los ministros; sigue, a continuación, el celebrante y cierran la procesión los nuevos esposos, quienes, según las costumbres de cada lugar, van acompañados con honor al menos por los padres y dos testigos. Mientras tanto se entona el canto de entrada. El rito de entrada concluye con la oración colecta que, como se ha dicho, presenta cuatro fórmulas elegibles. La primera subraya la realidad del Matrimonio a la luz de las relaciones entre Cristo y la Iglesia, y se inspira en un texto de la bendición nupcial del Misal anterior y en una oración del miércoles de la Semana de Pascua. Y dice así: «Señor, Tú que consagraste la unión conyugal para significar en ella la unión de Cristo con tu Iglesia, concede a estos hijos tuyos N. y N. dar a su vida de esposos el sentido que descubren en la fe». Las otras dos son de nueva composición. La cuarta, tomada del Sacramentario de Fulda con algún retoque, desarrolla muy bien el tema del amor nupcial, y dice así: «Señor, Dios nuestro, que al crear el género humano estableciste la unión entre el hombre y la mujer: une en la fidelidad de tu amor a estos hijos tuyos que celebran su boda, para que, amándose sin egoísmo, den testimonio de tu amor».

b) Liturgia de la Palabra

La proclamación de la Palabra de Dios siempre tiene gran importancia en la celebración litúrgica. Por este motivo se han elegido textos abundantes que deben seleccionarse con gran esmero. Después del evangelio, el celebrante hace la homilía, la cual, a partir de los textos escogidos, expondrá el misterio del Matrimonnio cristiano, la dignidad del amor conyugal, la gracia propia del sacramento y los deberes de los esposos, atendiendo siempre a la diversidad de las

personas y a las circunstancias concretas. Esto excluye la utilización de homiliarios prefabricados, hechos por personas ajenas a la celebración y sin tener en cuenta el ambiente especial donde se realiza y sin conocer a los contrayentes.

c) El escrutinio

Terminada la homilía, y hecha una breve monición que consigna el mismo Ritual, tiene lugar el escrutinio. Como ya hemos visto, aparece en los ritos matrimoniales a partir de los siglos IX y X, para cerciorarse de la libertad con que proceden los contrayentes —aspecto en el que tanto insiste el nuevo Código de Derecho Canónico—, así como de la fidelidad mutua y de la obligación de recibir y educar a los hijos.

d) El consentimiento

Para dar el consentimiento —que es el elemento esencial del rito— se han redactado nuevas fórmulas. La primera está inspirada en la que se usaba en los países de lengua inglesa:

«Yo, N. te quiero a ti N. como esposa, y me entrego a ti, y prometo serte fiel, en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, todos los días de mi vida».

«Yo, N. te quiero a ti, N. como esposo y me entrego a ti, y prometo serte fiel, en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, todos los días de mi vida».

Mientras pronuncian estas palabras, los contrayentes tienen unidas sus manos derechas. Lo mismo ocurre en las otras formulas.

El segundo formulario está redactado en forma interrogativa. El sacerdote, o quien asiste al matrimonio, pregunta al esposo: «N., ¿quieres recibir a N. como esposa, y prometes serle fiel, en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, y así, amarla y respetarla todos los días de tu vida?». Y lo mismo se dice a la esposa, con los cambios necesarios. La respuesta es afirmativa.

El Ritual Español tiene una tercera fórmula (aunque en un «apéndice» consigne otras dos):

El esposo: «N., ¿quieres ser mi mujer?».

La esposa: «Sí, quiero».

La esposa: «N., ¿quieres ser mi marido?»
El esposo: «Sí, quiero».
El esposo: «N., yo te recibo como esposa y prometo amarte fielmente durante toda mi vida».
La esposa: «N., yo te recibo como esposo y prometo amarte fielmente durante toda mi vida».

Sigue la confirmación del celebrante: «El Señor confirme vuestro consentimiento, que habéis manifestado ante la Iglesia, y derrame su bendición sobre vosotros. Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre».

El sacerdote a continuación puede invitar a la asamblea a realizar una solemne aclamación con las palabras que trae el Ritual; o también un cantor puede entonar o proclamar la aclamación.

e) Bendición e imposición de los anillos

Es un rito muy antiguo, que ya se encontraba entre los paganos. En el nuevo ritual se bendicen y se entregan los dos anillos: el de la esposa y el del esposo, como se usaba en muchos rituales particulares de siglos pasados. El esposo pone primero el anillo, una vez bendecido, a la esposa, mientras dice: «N., recibe esta alianza en señal de mi amor y fidelidad». Luego la esposa se lo pone al esposo con las mismas palabras. Los anillos son signos visibles de la alianza matrimonial. El sacerdote invoca la bendición de Dios, para que esa alianza se mantenga siempre.

f) Bendición y entrega de las arras

En el Ritual Español se ha incluido este rito que ya aparecía en los Rituales más antiguos que se conocen, como el de la antigua Liturgia Hispana. También era conocido en los ritos de los esponsales en la antigüedad pagana. La fórmula de bendición es la siguiente: «Bendice, Señor, estas arras, que pone N. en manos de N., y derrama sobre ellos la abundancia de tus bienes». El esposo toma las arras (unas monedas) y las entrega a la esposa diciéndole: «N., recibe estas arras como prenda de la bendición de Dios y signo de los bienes que vamos a compartir». La entrega de las arras simboliza *la función providencial de Dios en el Matrimonio.*

Sigue la oración de los fieles. Los Rituales contienen formularios muy diversos; de ellos, deben escogerse las peticiones más oportunas. Continúa la Misa como de costumbre. Es bueno que los esposos hagan la ofrenda.

Como ya se ha dicho, hay tres prefacios elegibles. El primero está tomado del Ritual matrimonial del Sacramentario Gelasiano y dice así:

«Que con el yugo suave del amor y el vínculo indisoluble de la unidad, hiciste más fuerte la alianza nupcial, para que aumenten los hijos de tu adoración por la honesta fecundidad de los esposos. Tu providencia, Señor, y tu amor lo dispuso así de modo tan admirable, que el nacer llena la tierra y el renacer aumenta tu Iglesia: Por Jesucristo nuestro Señor». El segundo es una nueva composición inspirada el *Sermón 22* de San León Magno[31]. Y dice así: «Porque estableciste la nueva alianza con tu pueblo, para hacer partícipes de la naturaleza divina y coherederos de tu gloria a los redimidos por la muerte y resurrección de Jesucristo. Toda esta graciosa liberalidad la has significado en la unión del hombre y de la mujer, para que el sacramento que celebramos nos recuerde tu amor inefable». El tercero también es de nueva creación; en él se exalta el amor humano, consagrado por el sacramento, como participación del amor eterno de Dios.

La primera Plegaria Eucarística tiene el *Hanc igitur* propio. Se encuentra con algunas variantes en el Sacramentario Veronense: «Acepta, Señor, en tu bondad esta ofrenda nuestra, de tus hijos N. y N. y de toda tu familia santa que hoy intercede por ellos; y ya que les has concedido llegar al día de los desposorios, otórgales también el gozo de una ansiada descendencia y de una larga vida».

g) La bendición de los esposos

Después del Padrenuestro, omitido el embolismo *Líbranos, Señor...*, tiene lugar la bendición de los esposos y no sólo de la esposa, como antiguamente. El Ritual presenta tres formularios: el primero es el que aparece en el Sacramentario Gregoriano y se ha usado en la Iglesia latina durante siglos. Se incluyó en el Misa anterior de San Pío V y ahora ha sido

incorporado al nuevo Ritual, pero con un cambio notable, al final del mismo, gracias a este texto: «...Abunde en ella el amor y la paz, y siga siempre los ejemplos de las santas mujers, cuyas alabanzas canta la Escritura. Confíe en ella el corazón de N., su esposo, y teniéndola por digna compañera y coheredera de la gracia de la vida, la respete y ame siempre como Cristo ama a su Iglesia. También, Señor, te suplicamos por estos hijos tuyos: que permanezcan en la fe y amen tus preceptos; que, unidos en matrimonio, sean ejemplo por la integridad de sus costumbres; y, fortalecidos por el evangelio, manifiesten a todos el testimonio de Cristo; que su unión sea fecunda, sean padres de probada virtud, vean ambos los hijos de sus hijos y, después de una feliz ancianidad, lleguen a la vida de los bienaventurados en el Reino celestial». Los otros dos son de nueva creación: el primero está inspirado en la estructura de la parte introductoria a la bendición tradicional, que hemos transcrito al tratar del Sacramentario Gregoriano, con amplia evocación de la historia de la salvación; el segundo es más simple y más ágil. Pero los dos son fieles al principio de ofrecer una bendición centrada esencialmente sobre la mujer, con algún inciso relacionado con el varón y una súplica final por los dos.

Los esposos pueden comulgar bajo las dos especies. No se precisa para ello autorización del Ordinario de lugar.

h) Bendición final

Hay tres fórmulas elegibles: la primera se inspira en la antigua Liturgia Hispana[32]. Las otras dos son de nueva composición; la una tiene esquema trinitario y la otra se inspira en las bodas de Caná y se refiere a Cristo y al testimonio cristiano.

E) Celebración del Matrimonio fuera de la Misa

Además de los casos previstos en que está presente un sacerdote, éste es el rito que usa también el diácono que, en ausencia del sacerdote, haya sido delegado por el obispo o por el párroco para, en nombre de la Iglesia, asistir a la celebración del Matrimonio y bendecirlo.

a) Rito de entrada

A la hora convenida, el celebrante, revestido con sobrepelliz y estola, o también capa pluvial, todo de color blanco, se dirige, junto con los ministros, hacia la puerta de la iglesia o, según la oportunidad, hacia el altar; allí saluda a los contrayentes y les manifiesta que la Iglesia comparte su alegría. Todo se desarrolla como en el rito anterior dentro de la Misa, salvo la colecta, que se omite.

b) Liturgia de la Palabra

Se realiza según las rúbricas generales sobre este rito. Después del evangelio tiene lugar la homilía, como se ha dicho en el rito dentro de la Misa.

c) Liturgia del sacramento

Todo se realiza según lo dicho en la celebración del Matrimonio dentro de la Misa. Después de la entrega mutua del anillo, o también de las arras, se tiene la oración de los fieles, a la cual se une, sin solución de continuidad, la bendición solemne de los esposos, según una de las tres fórmulas que trae el Ritual. Después de la bendición solemne se recita la oración dominical.

Si se desea recibir la comunión, después del rezo de la oración dominical el celebrante distribuye el pan eucarístico, según costumbre. Terminada la comunión, puede, según la oportunidad, guardarse unos momentos de oración silenciosa o entonarse un salmo o un cántico de alabanza. Luego, el celebrante concluye con una de las dos oraciones que trae el Ritual u otra apropiada. Después de la oración dominical, o de la comunión, si ha tenido lugar, el celebrante bendice a los presentes con una de las fórmulas del Ritual.

F) Celebración del Matrimonio entre un católico y un no bautizado

La celebración tiene lugar en la iglesia o en otro lugar conveniente y se desarrolla según el rito que para estos casos trae el Ritual.

El rito de entrada es similar al *rito del sacramento fuera*

de la Misa, que acabamos de describir. Sigue la liturgia de la palabra. Pueden leerse *tres* lecturas escogidas del leccionario especial del matrimonio, la primera de las cuales será del Antiguo Testamento. Si las circunstancias lo aconsejan, se hará una sola lectura. Después de la homilía, que debe tener muy en cuenta las circunstancias especiales de esta celebración, sigue la liturgia sacramental con una monición especial para este caso. Todo lo demás se realiza como en el *rito del sacramento fuera de la Misa.* Si las circunstancias lo aconsejan, la bendición solemne de los esposos puede omitirse. Cuando se hace, se une sin solución de continuidad a la oración de los fieles. Esta puede hacerse dejando un tiempo de oración en silencio, para que la asamblea presente sus intenciones a Dios, o como de costumbre; el Ritual indica la tercera de las fórmulas antes señaladas.

Después de la bendición solemne de los esposos, todos recitan la oración dominical; si la bendición no se realiza, el celebrante puede decir otra oración apropiada, en lugar del Padrenuestro. La celebración concluye con la bendición del sacerdote a los esposos y a todos los presentes.

G) Aniversarios de la celebración del Matrimonio

El Misal Romano contiene varias oraciones para la celebración de Misas en el día aniversario de la celebración del matrimonio; de modo especial, al cumplirse los 25 y los 50 años. En estos casos, cuando las rúbricas del Misal lo permiten, se dice la Misa de acción de gracias con las oraciones propias para el aniversario, las bodas de plata (25 años) y las bodas de oro (50 años).

9. Sujetos del Matrimonio

«La alianza matrimonial, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados.

Por tanto, entre bautizados, no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento» (c. 1055).

10. Matrimonios mixtos

«Está prohibido, sin licencia expresa de la autoridad competente, el matrimonio entre dos personas bautizadas, una de las cuales haya sido bautizada en la Iglesia Católica o recibida después del Bautismo y no se haya apartado de ella mediante un acto formal, y otra adscrita a una Iglesia o comunidad eclesial que no se halle en comunión plena con la Iglesia católica» (c. 1124).

Este canon indica con toda claridad la mente de la Iglesia respecto a los matrimonios mixtos: se los prohíbe a sus hijos como *criterio general*.

No obstante, «si hay una causa justa y razonable, el Ordinario del lugar puede conceder esta licencia; pero no debe otorgarla si no se cumplen las condiciones que siguen:

1. que la parte católica declare que está dispuesta a evitar cualquier peligro de apartarse de la fe, y prometa sinceramente que hará cuanto le sea posible para que toda la prole se bautice y se eduque en la Iglesia católica;

2. que se informe en su momento al otro contrayente sobre las promesas que debe hacer la parte católica, de modo que conste que es verdaderamente consciente de la promesa y de la obligación de la parte católica;

3. que ambas partes sean instruidas sobre los fines y propiedades esenciales del matrimonio que no pueden ser excluidos por ninguno de los dos» (c. 1125).

En cuando a las *cautelas* «corresponde a la Conferencia Episcopal determinar tanto el modo según el cual han de hacerse estas declaraciones y promesas, que son siempre necesarias, como la manera de que quede constancia de las mismas en el fuero externo y de que se informe a la parte no católica» (c. 1126).

Por lo que respecta a la forma «que debe emplearse en el matrimonio mixto, se han de observar las prescripciones del canon 1108 (que indicamos antes); pero si contrae ma-

trimonio una parte católica con otra no católica se requiere únicamente para la licitud; pero se requiere para la validez la intervención de un ministro sagrado, observadas las demás prescripciones de derecho» (c. 1127, 1).

«Si dificultades graves impiden que se observe la forma canónica, el Ordinario del lugar de la parte católica tiene derecho a dispensar de ella, pero consultando, en cada caso, al Ordinario del lugar en que se celebra el matrimonio y permaneciendo para la validez la exigencia de alguna forma pública de celebración; compete a la Conferencia Episcopal establecer normas para que dicha dispensa se conceda con unidad de criterio» (c. 1127, 2).

«Se prohíbe que, antes o después de la celebración canónica, a tenor del párrafo primero, haya otra celebración religiosa del mismo matrimonio para prestar o renovar el consentimiento matrimonial; asimismo, no debe hacerse una ceremonia religiosa en la cual, juntos el asistente católico y el ministro no católico y realizando cada uno su propio rito, pidan el consentimiento de los esposos» (c. 1127, 3).

Respecto al *cuidado pastoral* de los matrimonios mixtos, «los Ordinarios del lugar y los demás pastores de almas deben cuidar de que no falte al cónyuge católico, y a los hijos nacidos de matrimonio mixto, la asistencia espiritual para cumplir sus obligaciones y han de ayudar a los cónyuges a fomentar la unidad de su vida conyugal y familiar» (c. 1128).

«Las prescripciones de los cc. 1127 y 1128 se aplican también a los matrimonios para los que obsta el impedimento de disparidad de cultos, del que trata el c. 1086, párrafo 1» (c. 1129). El canon 1086, 1 dice lo siguiente: «Es inválido el matrimonio entre dos personas, una de las cuales fue bautizada en la Iglesia católica o recibida en su seno y no se ha apartado de ella por acto formal, y otra no bautizada».

La *dispensa* de este impedimento puede darla el Ordinario del lugar; teniendo en cuenta lo que se ha dicho anteriormente en los cc. 1125 y 1126.

Capítulo VIII
ALGUNOS SACRAMENTALES

I. LA LITURGIA FUNERARIA

1. Ritos funerarios cristianos: visión de conjunto

Desde los tiempos más remotos de la humanidad, los difuntos han sido objeto de un cuidado peculiar, así como el lugar de sus enterramientos. La liturgia cristiana se acomodó en gran parte a los usos del medio ambiente histórico y cultural en que florecía, pero dando siempre a todos sus ritos una impronta genuinamente cristiana. La praxis funeraria, constatable en las catacumbas romanas, es un exponente muy expresivo de lo que significan los difuntos en el cristianismo.

A) Trasfondo religioso de los ritos funerarios paganos

Cuando el hombre se encuentra en los umbrales de la eternidad, se hace, con frecuencia, más creyente y religioso, y adopta una actitud de respeto y de suplicante vasallaje frente al Creador. Aquí está la explicación de que, incluso en las más escépticas civilizaciones paganas de la antigüedad, se descubra siempre un fondo de religiosidad, al menos cuando se trata de los difuntos. Este hecho es tan radical, que los epígrafes y plegarias funerarias son los únicos monumentos cultuales que hoy conocemos de muchos pueblos.

Según el criterio de los antiguos, cuando el alma salía del cuerpo era introducida en una especie de atmósfera sagrada que envolvía incluso al cadáver y al mismo sepulcro;

de ahí las leyes de la inviolabilidad de los sepulcros. Negar la sepultura a un cadáver era la pena más infamante que podía infligirse a un malhechor.

Los latinos, de modo especial, querían seguir ejerciendo con los difuntos las costumbres de la vida doméstica; de ahí que no mirasen los sepulcros como lugares de infaustos augurios, y que sepultasen a sus difuntos en los propios jardines o en los bordes de las grandes vías que partían de Roma hacia todo el Imperio. Cerca estaban también las «villas» o granjas en torno a esos mausoleos, como aún se puede ver en la Vía Apia de Roma. Sobre aquellos hipogeos hacían sacrificios, después de los cuales los vivos se unían, en cierto modo, con los difuntos, consumiendo en su memoria los alimentos del banquete fúnebre. Esto se realizaba, sobre todo, en el aniversario de su natalicio o, lo que es lo mismo, en su cumpleaños. Los cristianos consideraron como *dies natalis* —el día de su nacimiento a la vida eterna en la gloria celeste— al mismo día de la muerte.

B) Cristianización de los ritos funerarios paganos

El cristianismo no suprimió el culto a los difuntos, sino que lo purificó y consolidó, sobre todo en cuando al dogma de la resurrección de los muertos. Según puede constatarse por la historia y la arqueología, los cristianos de Roma, desde los mismos tiempos apostólicos, erigieron sus cementerios (lo que los paganos llamaban necrópolis) a los lados de las espléndidas vías consulares. En aquellos primeros hipogeos —excavados en las fincas de Domitila, de Priscila, de los Cecilios, de los Flavios, de los Acilios y otros —enterraron, además de las víctimas de las persecuciones de los emperadores romanos, los cadáveres de los hermanos en la fe que habían muerto de muerte natural.

La Iglesia concedió a cada uno de ellos un *lóculo* excavado en la toba del subsuelo urbano y, en vez de los *parentalia* de los paganos, ofreció, en días determinados, sobre aquellas tumbas lo que más tarde llamó San Agustín *sacrificium pretii nostri*[1]: el sacrificio de nuestro rescate. Ya en tiempo de San Ignacio de Antioquía y de San Policarpo, se hablaba de ofrecer la Eucaristía en sufragio por los difuntos, como de una realidad fundada en la tradición.

Cuanto había de inofensivo, afectuoso e incluso genial en el ritual funerario de la antigüedad clásica, fue recibido por la Iglesia, siguiendo su acostumbrada economía salvífica.

C) El ritual cristiano de exequias anterior al Vaticano II

a) Costumbres respecto al cadáver

Desde tiempos antiquísimos, al expirar el enfermo, su cadáver era lavado, según la costumbre antigua y universal. Cuando su posición lo permitía, era embalsamado al estilo egipcio o, por lo menos, se le ungía con una cantidad tan grande de perfume, que Tertuliano llegó a decir, en su *Apologeticum*, que los cristianos eran más espléndidos para honrar a sus muertos que los paganos para «sahumar» a sus dioses.

Después se vestía al cadáver con los distintivos de su clase. A los ricos se les ponía un traje de púrpura recamado de oro. Un poco irónicamente se pregunta San Jerónimo, si los cuerpos no pueden convertirse en polvo, si no están amortajados con púrpura. El mismo San Jerónimo atestigua que en las iglesias había clérigos cuyo encargo principal consistía en preparar los cadáveres para las sepulturas[2]. Según el cardenal Schuster, sólo los que morían de muerte violenta recibían sepultura con los mismos vestidos que llevaban cuando les sorprendió la muerte. Así explica él por qué Santa Cecilia llevaba la ropa ensangrentada cuando fue descubierta. Otras veces se envolvía el cadáver en un sudario, a ejemplo del Señor. A veces se enterraba a los difuntos con la Eucaristía. (Esta costumbre, que fue prohibida severamente, todavía seguía vigente en Alemania en el siglo XI, según se desprende del testimonio que ofrece la tumba de San Udalrico, en la que fue encontrada una píxide que contenía *Sanguis Domini et alia Sancta*. En la Edad Media, los sacerdotes eran inhumados con un cáliz de estaño en las manos, en vez de la Eucaristía).

b) El entierro

Casi siempre se enterraba al difunto el mismo día de su tránsito. Pero la inhumación de los grandes personajes se di-

fería tres, cuatro y, a veces, hasta siete días, con el fin de que pudieran acudir al sepelio otros personajes ilustres. Respecto a los obispos, el concilio de Valencia, del año 524, sancionó que debían ser llevados al sepulcro por sus colegas de la Provincia Eclesiástica; por eso tenían prohibido los presbíteros inhumarlo antes de que llegasen los obispos vecinos. El Concilio considera esta praxis como una costumbre antigua.

El Derecho Romano, en el que se inspiró la legislación canónica de la Iglesia, prohibía enterrar a los cadáveres en el recinto de las ciudades o dentro de los templos. Cada vez que San Gregorio Magno otorgaba licencia para dedicar algún oratorio o baptisterio, ponía siempre la condición de que en ese lugar no hubiera sepulturas. A pesar de ello, el uso contrario prevaleció en Roma en la época lombarda, hasta el extremo de que las iglesias titulares sustituyeron en parte a los cementerios suburbanos.

No es posible determinar con exactitud el texto de las antiquísimas *preces funerarias.* Pero se sabe que, desde los siglos de las persecuciones, existía sobre el particular una precisa tradición eclesiástica. Hace tiempo, observaron los arqueólogos que el ciclo escriturario más repetido en las pinturas fúnebres de las catacumbas está en perfecta armonía con las oraciones de la *commendatio animae,* que, como hemos visto, es antiquísima, y con los diversos personajes bíblicos a que alude.

Hablando del entierro de San Pablo, ermitaño, cuenta San Jerónimo que San Antonio cantó los salmos tradicionales entre los cristianos. También se encuentran alusiones a la liturgia funeraria en las antiguas inscripciones sepulcrales y en los sarcófagos , sobre todo en las descubiertas hace años en Libia.

En las Actas de San Cipriano, inhumado en plena persecución con muchos asistentes que llevaban cirios encendidos y en tono triunfal, se encuentran algunas palabras alusivas al rito primitivo de las exequias cristianas.

Al describir San Jerónimo las de Fabiola, cuenta que se oía resonar por las vías romanas el canto del *alleluya.* En la relación de los funerales de Santa Paula, hace notar que «fue conducida llevando el féretro los obispos con sus propias manos y hombros, y otros prelados portaban antorchas y ci-

rios encendidos... cantaban salmos en griego, latín y sirio, no sólo por espacio de tres días hasta que fue sepultada en la cripta junto a la gruta en que lo fue el Señor, sino durante toda la semana»[3].

San Agustín describió maravillosamente, en el libro noveno de sus famosas *Confesiones,* la muerte y funerales de su madre santa Mónica en Ostia. Cuando expiró, se entonó el salmo 100, a cuyos versos todos los asistentes respondían *Misericordiam et iudicium cantabo tibi, Domine.* Muy pronto acudió a la casa un público numeroso y después que el cadáver fue acomodado en el féretro, según la costumbre, lo llevaron al cementerio y a continuación se celebró la Santa Misa junto al sepulcro, pero antes de que el féretro fuera introducido en él[4].

Respecto a Oriente, San Gregorio Niseno alude a una verdadera vigilia nocturna, semejante al tipo de las usadas en las fiestas de los mártires, con cánticos de salmos e himnos. En la biografía de San Pacomio (†346) se alude a los mismos[5]. San Gregorio de Tours lo confirma en las Galias[6]. San Cesáreo (†543) alude también a las lecturas[7].

Para el cortejo fúnebre, las *Constituciones Apostólicas* prescriben el canto de salmos, sobre todo los salmos 114 y 115, a los cuales pueden añadirse los salmos 22, 26, 31, 50, 90 y 120, cuyos versículos se encuentran frecuentemente en las inscripciones de los sepulcros de esa época[8]. Con ciertas variantes, esta costumbre ha sido vivida por la Iglesia en todas las liturgias hasta nuestros días.

Dom Cabrol hace notar que el cortejo fúnebre constituye una de las formas más antiguas de procesión.

c) Actos cultuales posteriores al entierro

Como ya se ha dicho, los difuntos eran sepultados fuera de la ciudad, pero no muy lejos de ella, a fin de poder acudir allí con relativa frecuencia. Las exequias solían ir seguidas de un luto de nueve días; de ahí el nombre de *novendialia.* El tercero y el noveno de esos días eran los más solemnes, porque en ellos venían los parientes a la tumba y allí celebraban los paganos el banquete fúnebre con el sacrificio.

Durante el año se celebraban también los *parentalia,*

como ya se ha dicho, los *rosalia,* los *dies violationis,* esto es, de las violetas, cumpleaños, etc. En esos días se esparcían en torno a la tumba del difunto ungüentos perfumados, hierbas aromáticas, flores simbólicas, rosas, violetas, etc.

Los cristianos hacían algo semejante, pero con sentido muy distinto. Como ya se ha indicado, el *dies natalis* no era el cumpleaños, sino el día de su partida para la eternidad. Era una vivencia profunda del dogma de la resurrección de los cuerpos y de la gloria futura.

Según las *Constituciones Apostólicas,* también se conmemoraban con un rito litúrgico doble los días tercero, noveno y cuadragésimo. San Ambrosio alude a esta práctica, pero señala también otra praxis: esto era aplicable a los días séptimo y trigésimo[9]. San Agustín era contrario incluso a las *novendialia,* porque tenían un fuerte sabor pagano[10]. Con todo, los fieles siguieron haciéndolo, pues no veían en ello nada opuesto a la doctrina cristiana, al situar por encima de todas esas manifestaciones de piedad para con los difuntos el sacrificio eucarístico y ordenar a él las otras muestras de veneración, como los perfumes, las flores y las hierbas aromáticas. De hecho, la Iglesia ha conservado, hasta la promulgación de la liturgia posconciliar por Pablo VI, la celebración de la Misa por los difuntos los días tercero, séptimo, trigésimo y aniversario. El Misal de Pablo VI sólo contiene formularios para el día aniversario, aunque con una gran variedad de fórmulas litúrgicas[11].

D) El Oficio de difuntos

A fines del siglo VII y, posiblemente, antes de la época de San Gregorio Magno (†606) existía un *Oficio de difuntos.* La ordenación de los salmos tiene impronta romana sin influjos monásticos ni galicanos. Así lo confirma el *Ordo de Juan el Archicantor,* de San Pedro del Vaticano, escrito hacia el año 680; e, indirectamente, Amalario cuando afirma que ese Oficio se encontraba ya en los sacramentarios romanos llegados a las Galias hacia la mitad del siglo VIII. Posteriormente, el *Ordo de Saint-Riquier,* escrito hacia el año 800, y el Concilio de Aix-la-Chapelle, del año 817, mencionan el Oficio de difuntos con estas tres horas: Vísperas, Noctur-

nos y Laudes. Carecía de himnos. Los salmos no terminaban con el *Gloria Patri*. Las nueve lecciones estaban tomadas del Libro de Job. El invitatorio se introdujo en el siglo XIII, en la Abadía de San Galo. No fue redactado para ser recitado en la Vigilia de los difuntos, sino para los días tercero, séptimo, trigésimo y aniversario. En el medievo era praxis común recitarlo casi todos los días del año en sufragio de los bienhechores, sobre todo en algunos monasterios. En cientos lugares se cambiaron las lecciones del Libro de Job por el libro de San Agustín *De cura gerenda pro mortuis*, que todavía aparecían en el Breviario anterior a la reforma de Pablo VI el día 2 de noviembre, Conmemoración de todos los Fieles Difuntos [12].

E) La Misa de difuntos

La Iglesia debió recordar muy pronto durante la celebración de la Eucaristía a los hermanos que habían muerto. Encontramos algunos indicios en ciertos testimonios de la *Apología de Arístides* (140), en la que puede leerse: «si alguno de los fieles muere, dadle el saludo con la celebración de la Eucaristía y rezando alrededor de su cadáver» [13]. El apócrifo oriental de las *Actas Iohannis* (hacia el año 150), alude a la oración del santo apóstol en la tumba de Brusiana y a la celebración allí del santo sacrificio de la Misa [14]. Tertuliano, hacia fines del siglo II, menciona la celebración de la Santa Misa el día de la sepultura y en el aniversario de la muerte de un fiel cristiano [15]. San Cipriano se refiere a esta costumbre como a una tradición muy antigua [16], y en él son frecuentes las expresiones «ofrecer sacrificios por la muerte de un hermano», «nombrarlo en las preces», etc. [17]. Santa Mónica, ya moribunda, encarga que se haga memoria de ella en el altar [18].

En Oriente ocurría lo mismo. Los «dípticos» de las diversas liturgias muestran el cuidado que se tenía de nombrar a los difuntos en la celebración de la Eucaristía. Los textos más antiguos recogen ese recuerdo de los difuntos; por ejemplo, el *Eucologio de Serapión* (†362) y las *Constituciones Apostólicas*. En Occidente encontramos oraciones por los difuntos en el antiquísimo Sacramentario Veronense o

Leoniano y en el Sacramentario Gelesiano Vetus, que contiene trece fórmulas para misas por los difuntos. Ese número se redujo en el Sacramentario Gregoriano.

Los textos de las *Misas por los difuntos* han sido objeto de muchos estudios. El canto de entrada: *Requiem aeternam,* tomado del libro cuarto de Esdras, apócrifo, pero tenido como canónico hasta el Papa Gelasio (†495), parece ser muy antiguo en la liturgia, ya que es anterior a este Papa, pues de lo contrario tal vez no habría sido introducido en la liturgia. Hay muchos epígrafes cimiteriales que lo incluyen. El *Gradual* es de la misma época y tiene como verso el versículo 7 del salmo 111. Otras veces era sustituido por otros textos, vg. *Qui Lazarum,* como aparece en manuscritos litúrgicos de los siglos X y XI. El canto del *aleluya* existía en la antigüedad, como ya hemos visto en el caso de Fabiola, aludido por San Jerónimo; pero, al menos desde el siglo IX, desaparece del Rito Romano, como lo atestigua Amalario y el antiguo *Ordo de San Pedro.* Hacia el siglo XIII, se incluyó también en las Misas por los difuntos la secuencia *Dies irae,* que no puede ser atribuida a Tomás de Celano, como se ha creído, ya que existe en manuscritos del siglo XII y Tomás de Celano vivió entre los años 1200-1260. De los misales franciscanos pasó al Misal de San Pío V; ahora, en la reforma litúrgica de Pablo VI, ha sido suprimido del Misal, pasando a ser himno *ad libitum* de la última semana del Año litúrgico. Un texto muy discutido es la antífona del ofertorio: *Domine, Iesu Christe*[19]. En el Sacramentario Gelesiano se encuentran fórmulas para prefacios propios de las Misas de difuntos, pero ninguno logró pasar al Misal de San Pío V. En 1919 Benedicto XV introdujo uno, compuesto con elementos de la Liturgia Galicana; es el primero de la serie de prefacios de difuntos del Misal de Pablo VI, como luego veremos.

F) El rito de la absolución

Este rito no es antiguo ni originariamente romano. Se encuentra en el llamado Misal de Ratoldo, del siglo X. Recibe el nombre de la oración que se tenía después de la Misa cantada por el difunto, estuviera o no presente el cadáver: *Absolve quaesumus, Domine, animam famuli tui...* En el citado

Misal de Ratoldo se encuentran ya todos los elementos de ese rito, salvo que el responsorio *Libera me...* es sustituido por el *Subvenite*. (Actualmente esta absolución sólo se permite cuando está presente el cadáver o en las Misas de difuntos que se celebran en los cementerios o lugares de enterramientos. Por eso se concedió a la Basílica de la Santa Cruz del Valle de los Caídos, y de allí pasó a la primera edición del Misal en castellano).

2. Sentido de las exequias cristianas según los SS. Padres y las liturgias antiguas

Los Santos Padres y las liturgias antiguas contienen múltiples datos doctrinales sobre los difuntos. Veamos algunos de especial interés [20].

A) Salvación del alma por la plegaria de los vivos

La liturgia funeraria cristiana parece limitarse primitivamente a la acción de gracias. El uso de orar por una mejor condición de los difuntos se remonta, sin embargo, a los siglos II y III. Este uso tiene una base escriturística en el texto del libro de los Macabeos (2 Mach. 12, 43-45) y encontró un poderoso aliado en algunas costumbres ambientales, sobre todo en ciertas prácticas populares en Egipto.

La oración por los muertos, en el sentido estricto del término, implica una eclesiología: la intercesión de los vivos por los difuntos supone que la comunión fundada sobre el Bautismo, mantenida por la fe y la vida cristiana y alimentada por la Eucaristía, se prolonga más allá de la muerte. La práctica corresponde a una concepción sobre el destino del alma después de su separación del cuerpo por la muerte [21].

B) Protección contra el «Adversario»

Durante los siglos IV-VIII existe la idea de que el alma libra, inmediatamente después de la muerte, una lucha contra un Adversario que intenta perderla para siempre. Al igual que los orientales, san Ambriosio parece situar el drama en los aires, donde los espíritus hostiles intentan interceptar el

vuelo del alma hacia Dios. San Agustín lo sitúa en el momento del juicio particular, en que el Adversario, como una especie de fiscal, intenta que la decisión sea suya y por eso contradice lo bueno que ha hecho el alma. Según la mentalidad de la época, se piensa que el Adversario se entromete en la misma agonía. Algo de esto parece deducirse de las preces por los agonizantes, incluso en la actualidad (si bien hay que tener presente que en esos momentos el Demonio pone más esfuerzo, si cabe, en perdar al alma, lo cual explicaría la insistencia de las oraciones de la Iglesia para que el alma salga victoriosa). En las Galias y en España la liturgia se preocupa principalmente del momento de la *Commediatio animae* y de la inhumación del cadáver. Estos conceptos han influído en la elección de ciertos textos bíblicos como Ef. 6, 12 y el salmo 90. Eso mismo aparece en Roma con San Gregorio Magno, pero no está muy acentuado en la Liturgia Romana[22].

C) El perdón de los pecados en el otro mundo

Los Padres y la liturgia insisten en la posibilidad de obtener el perdón de los pecados no sólo de los vivos sino también de los difuntos. Pueden aducirse algunos testimonios de San Ambrosio, y San Agustín y San Pedro Crisólogo sobre la eficacia de la oración en orden a asegurar la salvación de las almas y librarlas de la condenación eterna. San Gregorio Magno es el primero que explica la oración por los difuntos relacionándola con el purgatorio. Le siguieron San Isidoro de Sevilla, San Beda el Venerable y los escritores posteriores. Sin embargo, esa doctrina no pasa a las fórmulas litúrgicas, que mantienen la línea de los Santos Padres de la época áurea: evocan el perdón y la salvación del alma de los difuntos. Pero la frecuencia de este tema varía según la cualidad del difunto. El uso de reconciliar a los penitentes *in extremis* o de celebrar la Misa por los penitentes no reconciliados influye en el desarrollo del tema del perdón en algunas fórmulas litúrgicas de los funerales[23].

D) Admisión del alma en el Seno de Abrahán y en el Paraíso

La espera de algunas almas justas en un lugar inferior, que sería el Seno de Abrahán, es una concepción arcaica en

la liturgia funeraria. Tertuliano la defendió con calor, pero fue combatida ya desde su misma época. En la segunda mitad del siglo V triunfa la opinión de que las almas justas esperan en el Paraíso; a veces, el seno de Abrahán se confunde con el Paraíso. Los Padres y la liturgia describen el Paraíso como un jardín inmenso en el que se levanta la Ciudad santa donde reina Cristo en medio de los santos. En otras palabras, es la verdadera tierra prometida de la que la Jerusalén celeste es la capital. Los Padres de los primeros siglos, sobre todo los de los siglos IV-V, oponen la bienaventuranza celestial a los sufrimientos terrestres y a los castigos de la condenación eterna. En la época posterior —con San Gregorio Magno, San Isidoro de Sevilla y San Beda— la oponen también a las penas del purgatorio.

En cuanto a la liturgia funeraria, se subraya la antítesis entre salvación y condenación. Rara vez se opone la felicidad eterna a los sufrimientos de esta vida. El Seno de Abrahán y el Paraíso se describen como la región de los vivos, el lugar de la luz, el lugar del refrigerio, el lugar del reposo, el lugar de la paz y la sociedad de los Santos[24].

E) La resurrección, el juicio y la bienaventuranza eterna

La participación en la *prima resurrectio* significa la participación en la salvación y en la felicidad del *Millenium*; pero, a veces, se quiere aludir a la suerte de los justos en la resurrección general. Este tema es muy antiguo. En Tertuliano y, parcialmente, en la Liturgia Galicana está asociado, ante todo, a la espera en el Seno de Abrahán; en cambio, en San Ambrosio y en la antigua Liturgia Hispana, se refiere al Paraíso.

Sin embargo, el tema de la participación en la resurrección general es más importante y no menos antiguo que el anterior. San Agustín indica ya el uso de 1 Tes. 4, 13-17 y Jn. 11 en la liturgia funeraria. Incluso puede decirse que ya aparece en el siglo III, dado el uso que hacen los Padres de la Carta a los Tesalonicenses, tanto en sus cartas de condolencia como en sus consideraciones sobre la celebración cristiana de la muerte.

En cuanto al juicio, son interesantes en los Padres y en

la liturgia las citas del salmo 111, 7 y 142, 2: *«In memoria aeterna erit iustus, ab auditu malo non timebit»* y *«Non intres in iudicium cum servo tuo»*.

La liturgia es muy sobria sobre la bienaventuranza eterna; sin embargo, hay textos muy expresivos en este sentido[25]. Todo esto pasó, en líneas generales, a la liturgia anterior a la reforma de Pablo VI.

3. El Ritual de Exequias de Pablo VI

A) Sentido de las exequias cristianas:

a) Celebración del misterio pascual

Las exequias que la Iglesia tiene previstas con motivo de la muerte de cualquiera de sus hijos, «no son únicamente ritos de purificación del difunto, ni sólo oraciones de intercesión, ni una mera expresión de condolencia y consuelo» (REE, n. 8). La Iglesia celebra en ellas el misterio pascual, para que quienes fueron incorporados a Cristo, muerto y resucitado por el Bautismo, pasen con Él a la vida, sean purificados y recibidos en el Cielo, y aguarden el triunfo definitivo de Cristo y la resurrección de los muertos (cfr. SC, 82).

Esto explica que la *esperanza de la resurrección* sea un tema *central* en las exequias. A ella se refieren constantemente las lecturas, las antífonas y las oraciones. Incluso late esta idea en el rito de *inhumación,* que explica, por otra parte, la resistencia de la Iglesia a introducir otra práctica respecto a los cadáveres (aunque no repruebe la incineración con tal que se respeten ciertas condiciones). También está sugerida por el *lugar* donde se entierran los cadáveres, que no es la clásica ciudad de los muertos (necrópolis) sino el lugar donde duermen los difuntos en espera de la definitiva resurrección al final de los tiempos.

Esta idea del misterio pascual suele estar desplazada por una actitud, bastante generalizada, que tiende a ver en las exequias únicamente el lado humano (dolor-consuelo), o únicamente ritos de purificación o de intercesión. Su recuperación exige una paciente y seria labor catequética, la cual

no impide, por otra parte, aceptar todos los aspectos positivos que existen en la celebración actual; incluyendo, si es posible, las costumbres funerarias locales, dándoles un sentido más profundo, como hizo siempre la Iglesia.

b) Carácter festivo

Muchos elementos de las exequias del nuevo Ritual manifiestan su carácter festivo: la vestición y el adorno del cadáver —con una clara significación sacramental y escatológica—, la sustitución del llanto fúnebre por el canto esperanzador de los salmos; la celebración de la Eucaristía; etcétera.

c) Comunión entre vivos y difuntos

Los ritos exequiales expresan también los vínculos existentes entre todos los miembros de la Iglesia. Aquí radica el sentido de los sufragios que los vivos han ofrecido y ofrecen por los difuntos (cfr. LG, 50): oraciones, obras de caridad, aplicación de indulgencias, ofrecimiento de la Santa Misa, etc.

El Ritual pone de relieve que *el cristiano no muere solo,* sino que lo hace acompañado de la comunidad cristiana, que lo encomienda, a su vez, a la comunidad celeste. Expresan esta realidad, entre otros, los siguientes hechos: *la presencia de la familia* —a ser posible de una comunidad más amplia—, para participar en el Santo Sacrificio y tributar al difunto el último saludo de despedida; la *convocación* de la Santísima Virgen y de los Santos, que aparece en diversas plegarias, pidiendo a la comunidad celeste que reciba a quien hasta ahora formaba parte de la comunidad terrestre; las *procesiones funerarias,* con su simbolismo del carácter peregrinante del cristiano y del paso de una comunidad transitoria a una comunidad definitiva.

d) Intercesión por el difunto

Las exequias expresan la *certeza* de la resurrección, la fe en la victoria de Cristo sobre la muerte y la esperanza de participar plenamente en ella. Pero manifiestan también la *in-*

certidumbre inherente a la esperanza cristiana. Por eso, la Iglesia eleva preces de intercesión por los difuntos, para que el Señor perdone sus pecados, los libre de la condenación eterna, los purifique totalmente, los haga partícipes de la eterna bienaventuranza y los resucite gloriosamente al final de los tiempos. La eficacia de esta intercesión se funda en los méritos de Jesucristo, no en los sufragios mismos.

e) Veneración del cuerpo

Los ritos funerarios manifiestan claramente la veneración que siente la Iglesia por los cuerpos difuntos. Superando el *platonismo* (para quien el cuerpo es cárcel del alma), el *maniqueísmo* (que ve en la materia algo intrínsecamente malo), el *espiritualismo* (que sólo admite, de hecho o de derecho, el elemento espiritual) y el *materialismo ateo* (para quien sólo existe lo material, a lo que considera indefectiblemente perecedero y despreciable), la Iglesia proclama que la unidad vital cuerpo-alma, son objeto de salvación: uno y otra serán glorificados o condenados.

f) Ejemplo para la vida cristiana

Las exequias son una magnífica ocasión para que la comunidad cristiana reflexione y ahonde en el significado profundo de la vida y de la muerte; y para que los pastores de almas realicen una eficaz acción evangelizadora, potenciada por las disposiciones positivas de los familires, la participación en la misa exequial de muchos cristianos alejados y la presencia amistosa de personas indiferentes, incrédulas e incluso ateas.

B) Aspectos doctrinales sobre los difuntos en el Ritual de Pablo VI

La doctrina sobre el concepto cristiano de la muerte ha encontrado amplio eco en los nuevos ritos y formularios de la liturgia promulgada por Pablo VI, tanto en el Misal como en el Ritual y en la Liturgia de las Horas. Se ha tenido en cuenta de modo especial, lo indicado en la constitución *Sacrosanctum Concilium* (n. 81), donde se dice que el rito de

las exequias debe expresar claramente el *sentido pascual* de la muerte cristiana. Veamos algunos puntos concretos sobre el particular.

a) Liturgia de la Palabra

En las lecturas bíblicas hay una amplia y profunda catequesis sobre el misterio de la *muerte cristiana.* Temas fundamentales son los de la resurrección final, la esperanza en la misericordia divina, la salvación por la muerte y resurrección de Cristo, la necesidad de vivir la nueva vida en Cristo para poder participar de su gloria, la importancia de la caridad en la vida y en la muerte, la dicha de los que mueren en el Señor, el juicio por las buenas obras, la espera vigilante y fiel del Esposo, la confianza del justo en el Señor, la esperanza en el amor misericordioso de Dios, la acción de gracias por la futura y definitiva salvación, etc.

b) Las nuevas misas por los difuntos

La investigación histórica de las fuentes de la oración litúrgica y la reflexión teológica sobre las mismas manifiestan claramente la verdadera naturaleza de la muerte cristiana.

Las ideas claves de las oraciones por los difuntos del Misal de Pablo VI reflejan el pensamiento de San Pablo sobre *el pecado* y *la muerte,* como se describe en Rom, 5-6. La muerte forma parte del misterio bautismal: «¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con Él hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que como Él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (Rom. 6, 3-4).

De acuerdo con esta afirmación, el rito bautismal representa la muerte, sepultura y resurrección de Cristo. En el acto bautismal el cristiano pasa por la experiencia de morir al pecado y ser sepultado y resucitar como Cristo. Esto es precisamente el Misterio Pascual.

La doctrina de las antiguas y nuevas oraciones de las misas por los difuntos es una doctrina de confortamiento de la

fe y de esperanza. Algunas frases y expresiones que piden para el difunto la purificación de todos sus pecados, a través de la eficacia del Sacrificio Eucarístico, conservan intacta la enseñanza de la Iglesia sobre el purgatorio. Se ha revisado cuidadosamente todo formulario para facilitar su comprensión por los cristianos de nuestra época.

El cristiano se identifica con Cristo en la muerte, y en el acto de morir él retorna a su Creador y Redentor, que ha muerto y sufrido por su salvación. El Sacrificio Eucarístico es la proclamación de la muerte y resurrección del Señor. El cristiano participa en este misterio, aceptando voluntariamente la propia muerte, que es un «paso» de la muerte a la vida. Es el cumplimiento, en la gloria, de su profesión de fe bautismal. Esta es precisamente la gracia obtenida por Cristo en favor nuestro, al revestirse de nuestra mortalidad para hacernos partícipes de su divinidad[26].

c) Doctrina de los prefacios de difuntos

Jesús se sujeta a la muerte (Pref. II). La muerte de Cristo es fuente de vida para el hombre (Pref. II, III). En Él brilla la esperanza de nuestra resurrección (Pref. I), porque mediante su muerte salvífica en la cruz, nos ha librado de la muerte (Pref. II). En Él, vida nuestra, se actualiza nuestra redención (Pref. III).

La eficacia de la muerte de Cristo es múltiple: es luz de esperanza; salvación de todo el mundo; vida de los hombres; porque será la resurrección de los muertos. La redención, realizada por medio de la victoria (Pref. V) sobre la muerte (Pref. IV), se convierte en fuente de inmortalidad (Pref. I) y de gloria (IV).

El Hijo de Dios (Pref. IV), el Ungido de Dios (Pref. V) se ha asociado a los hombres, a su estado de muerte, para llamarlos a la Vida (Pref. V). La muerte de Cristo pone fin a las consecuencias del pecado y, por lo mismo, inicia los efectos de la redención: resurrección, salvación y vida. En esta visión aparece la importancia de la intervención de Dios Padre. Él es el autor del plan de salvación por medio de Jesucristo. Como de Él proviene el origen de la vida y la conservación de la misma (Pref. IV), también de Él, por el don mi-

sericordioso de su amor, a través de los méritos de Cristo, nos otorga la gracia de resucitar a una vida nueva (Pref. V).

La humanidad es considerada cristiana, esto es, como el conjunto de todos los fieles (Pref. I). El hombre recibe la vida de Dios (Pref. IV); por su providencia es conservado en ella (Pref. IV). La vida del hombre estaría siempre bajo la influencia de la muerte, como consecuencia del pecado (Pref. IV), *si no hubiera sido redimido ni admitido a la posibilidad* de la esperanza (Pref. I). El hombre posee un cuerpo destinado a disolverse en la tierra de donde fue formado (Pref. IV); pero por el poder de la gracia divina será llamado a resucitar con Él a una vida nueva (Pref. V). En su resurrección (Pref. IV), vivirá eternamente por Dios (Pref. V).

Oprimido por la culpa, que le obliga a morir (Pref. V), tiene la certeza de la resurrección (Pref. I), después del exilio terreno. Cuando alcance la morada eterna (Pref. I, II), experimentará que Cristo es su Vida (Pref. III, IV) y su resurrección (Pref. III, IV).

Todos estos prefacios de difuntos tienen gran relación con el n. 18 de la Constitución *Gaudium et Spes,* del concilio Vaticano II[27].

C) Celebración litúrgica de las exequias según el Ritual de Pablo VI

a) Formas de celebración

El nuevo Ritual de Exequias propone *tres* formas de celebración para adultos: la primera prevé la existencia de *tres estaciones:* en la casa del difunto, en la iglesia y en el cementerio; la segunda tiene *dos estaciones:* en la capilla del cementerio y junto al sepulcro; la tercera sólo tiene *una estación:* en la casa del difunto.

Primera forma de celebración. Esta forma es casi idéntica a la del ritual precedente. Como acabamos de señalar, contempla tres momentos celebrativos: en la casa del difunto, en la iglesia y en el cementerio, con dos procesiones intermedias. Sin embargo, las procesiones, especialmente en las grandes ciudades, o no son frecuentes o, por diversas razones, son menos convenientes; por otra parte, la insuficien-

cia de clero y las largas distancias entre las iglesias y los cementerios dificultan que los sacerdotes puedan a veces celebrar los tres momentos indicados. En vista de ello, se aconseja a los fieles que, en ausencia del sacerdote o diácono, reciten ellos mismos las oraciones y salmos acostumbrados; si esto no fuera posible, se omitirán las «estaciones» o los ritos en la casa del difunto y en el cementerio[28].

Según esta primera forma, la «estación» en la iglesia comprende, de ordinario, la celebración de la Misa exequial. Esta puede celebrarse «todos los días; excepto las solemnidades de precepto, la Feria V in Coena Domini, el Triduo Sacro y los domingos de Adviento, Cuaresma y Pascua» (OGMR, 336). Ahora bien, si por motivos pastorales las exequias pueden celebrarse sin Misa— aunque en lo posible debe tenerse otro día—, es obligatoria la Liturgia de la Palabra, haya o no Sacrificio Eucarístico y el rito que antes se llamaba absolución del difunto y a partir de ahora se denomina *última despedida*[29].

Segunda forma de celebración. La segunda forma comprende dos «estaciones» y ambas tienen lugar en el cementerio: una en la capilla del mismo y otra junto al sepulcro. En esta forma de exequias no se prevé la celebración eucarística; no obstante, tendrá lugar, ausente el cadáver, antes o después de las exequias[30].

Tercera forma de celebración. La tercera forma de celebración exequial puede ser inútil en algunos lugares; en otros, sin embargo, resulta necesaria. Teniendo presente las diversas circunstancias, no se determinan expresamente los detalles de esta forma. Pero se ha juzgado conveniente dar al menos algunas indicaciones, de tal modo que, en este caso, se puedan tomar elementos comunes con las otras formas, por ejemplo, en la Liturgia de la Palabra y en el rito de la última recomendación y despedida. Por lo demás, podrán proveer las Conferencias Episcopales[31].

En la preparación de las versiones en lengua vernácula de la edición típica latina de la «Ordenación de las exequias», las Conferencias Episcopales pueden mantener las tres formas de exequias o cambiar el orden u omitir una u otra forma. Porque puede suceder que, en algún país, se use exclusivamente una de las formas, por ejemplo, la primera, con

las tres «estaciones», en cuyo caso se ha de mantener ésta, con exclusión de las otras dos; en otros países, en cambio, las tres formas pueden ser necesarias. Por lo tanto, las Conferencias episcopales proveerán oportunamente, teniendo en cuenta las necesidades particulares[32].

b) Algunos elementos destacables

a') La última recomendación y despedida

Después de la misa exequial tiene lugar el rito de la última recomendación y despedida del difunto. Este rito no significa una purificación, que se realiza en todo caso por el sacrificio eucarístico, sino el último saludo de la comunidad cristiana a uno de sus miembros, antes de que el cuerpo sea sepultado. Pues, si bien en la muerte hay siempre una separación, a los cristianos, que como miembros de Cristo son una sola cosa en Él, ni siquiera la misma muerte puede separarlos.

El celebrante introduce este rito con una monición; siguen unos momentos de silencio, la aspersión e incensación y el canto de despedida. Este canto, compuesto con texto y melodía adecuados, debe ser cantado por todos y, a la vez, todos han de ver en él la culminación del rito.

También la aspersión, que recuerda la inscripción en la vida eterna realizada por el Bautismo, y la incensación, con la que se honra el cuerpo del difunto, templo del Espíritu Santo, pueden ser consideradas como gesto de despedida.

El rito de la última recomendación y despedida sólo puede tener lugar en la misma acción exequial y estando presente el cadáver[33].

b') La lectura de la Palabra de Dios

En cualquier celebración por los difuntos, tanto exequial como común, se considera parte muy importante del rito la lectura de la Palabra de Dios. En efecto, ésta proclama el misterio pascual, afianza la esperanza de una nueva vida en el reino de Dios, exhorta a la piedad hacia los difuntos y a dar un testimonio de vida crisitana[34].

c') Los salmos

En los oficios por los difuntos, la Iglesia recurre especialmente a los salmos para expresar el dolor y reafirmar la confianza. Los pastores de almas deben procurar que, mediante una adecuada catequesis, sus comunidades comprendan con mayor claridad y profundidad los salmos que se proponen para la liturgia exequial, por lo menos algunos de ellos. En cuanto a los otros cantos, cuya conveniencia pastoral se indica con frecuencia en el rito, deben expresar el sentido bíblico y litúrgico[35].

d') Las oraciones

La comunidad cristiana confiesa su fe e intercede piadosamente en las oraciones por los difuntos adultos, para que alcancen la felicidad junto a Dios; felicidad a la cual cree, con firme convicción, que ya han llegado los niños difuntos, que son hijos de adopción por el Bautismo. Por los padres de estos niños, como también por los familiares de todos los difuntos, ora la comunidad, para que en su dolor reciban el consuelo de la fe[36].

c') El Oficio de difuntos

Donde por ley particular, por fundación o por costumbre se celebra el Oficio de difuntos, con motivo de las exequias o fuera de ellas, puede conservarse este Oficio con tal que se celebre digna y piadosamente. Pero, teniendo en cuenta las condiciones de la vida actual y de la pastoral, es preferible celebrar una vigilia o liturgia de la palabra[37], en lugar del oficio de difuntos.

D) Funciones y ministerios

En la celebración de las exequias han de recordar todos los que pertenecen al Pueblo de Dios que a cada uno se le ha confiado un ministerio particular: a los padres y familiares, a los responsables de las pompas fúnebres, a la comunidad cristiana y, principalmente, al sacerdote, que, como maestro de la fe y ministro del consuelo, preside la acción litúrgica y celebra la Eucaristía[38].

Recuerden también todos, en especial los sacerdotes, cuando ruegan a Dios por los difuntos en la liturgia exequial, que es su deber avivar la esperanza de los presentes y afianzar su fe en el misterio pascual y en la resurrección de los muertos, de tal manera, que, al manifestar el cariño de la Madre Iglesia y el consuelo de la fe, animen a los creyentes, pero respeten su natural dolor[39].

Al preparar la celebración de las exequias, los sacerdotes considerarán con la debida solicitud no sólo la persona del difunto y las circunstancias de su muerte, sino también el dolor de los familiares y las necesidades de su vida cristiana. Tendrán un cuidado especial por aquellos que, con ocasión de las exequias, asisten a una celebración litúrgica y oyen el Evangelio, sean acatólicos o católicos que nunca o casi nunca participan de la Eucaristía o que parecen haber abandonado la fe; pues los sacerdotes son ministros del Evangelio para todos[40].

Las exequias, con excepción de la Misa, pueden ser celebradas por un diácono. Cuando la necesidad pastoral lo exija, la Conferencia Episcopal, con licencia de la Sede Apostólica, puede facultar también a un laico.

En ausencia del sacerdote o del diácono, se aconseja que las «estaciones» en la casa del difunto y en el cementerio, en la primera forma de celebración exequial, y la vigilia en casa del difunto se celebren bajo la dirección de un laico[41].

En la celebración de las exequias, a excepción de la distinción que deriva de la función litúrgica y del orden sagrado, y de los honores debidos a las autoridades civiles, de acuerdo con las leyes litúrgicas, no se hará acepción alguna de personas o de clases sociales, ni en las ceremonias ni en el ornato externo[42].

E) Algunas cuestiones particulares

Para completar la exposición del Ritual de Exequias de Pablo VI conviene referirse a las siguientes cuestiones: la aspersión e incensación, los túmulos, el color litúrgico, los elogios fúnebres, la supresión de clases, la concelebración, la denegación de la sepultura y la cremación de los cadáveres.

a) Aspersión e incensación

Estos ritos están previstos en varias partes de las exequias. El agua bendita alude al Bautismo y la incensación a la resurrección. Son, pues, gestos pascuales.

b) Los túmulos

El nuevo Ritual de Exequias prohíbe *absolutamente* el uso de túmulos o lienzos sustitutivos del cadáver, tanto en las exequias propiamente tales como en otras celebraciones por los difuntos. Se trata de una aplicación práctica de la Constitución *Sacrosanctum Concilium,* sobre la veracidad que debe resplandecer en los ritos cristianos (SC, 34).

c) El color litúrgico

El color habitual de las exequias de adultos es el morado; el de párvulos, el blanco. Por motivos pastorales pueden usarse otros colores (REE, n. 24-c), según las indicaciones de las Conferencias Episcopales.

d) Los elogios fúnebres

Los llamados «elogios fúnebres», es decir: las exposiciones retóricas y alabanzas de las virtudes del difunto, están totalmente prohibidos, y no deben sustituir nunca a la homilía. Sin embargo, se puede aludir brevemente al testimonio de vida cristiana de una persona concreta, cuando constituye motivo de edificación o acción de gracias; más aún, puede ser muy conveniente hacerlo desde el punto de vista pastoral.

e) Supresión de clases

La liturgia no puede hacer acepción de personas por razón de su posición económica, cultural, social, etcétera, pues todos los cristianos son igualmente hijos de Dios y de la Iglesia y poseen la misma dignidad bautismal. Por eso las exequias cristianas no pueden aparecer como signos de «clases sociales», sea por razón del número de ministros sea por el ornato de la Iglesia o la solemnidad de las ceremonias. Sin

embargo, está permitido realzar la solemnidad de las exequias de las personas que tienen autoridad civil o poseen el orden sagrado, ya que la distinción se refiere a lo que *significan* esas personas, no a las mismas personas.

f) La concelebración

El Ritual recuerda una cualidad teológica de la concelebración: «no es un modo de solemnizar el funeral ni de darle importancia, sino la expresión de la unidad de los presbíteros presentes» (REE, 70). Actualmente existe el peligro de olvidar esta realidad de la concelebración y convertirla en un signo de distinción, es decir: en una «nueva clase».

g) La denegación de la sepultura eclesiástica

El Ritual de Exequias contempla la posibilidad de denegar la sepultura eclesiástica en ciertos casos y condiciones (Cfr. nn. 64 y 25).

El nuevo Código de Derecho Canónico (c. 1184 y 1185) establece lo siguiente: «Se han de negar las exequias eclesiásticas, a no ser que antes de la muerte hubieran dado alguna señal de arrepentimiento: 1) a los notoriamente apóstatas, herejes o cismáticos; 2) a los que pidieren la cremación de su cadáver por razones contrarias a la fe cristiana; 3) a los demás pecadores manifiestos, a quienes no pueden concederse las exequias eclesiásticas sin escándalo público de los fieles» (c. 1184-1). «En el caso de que surja alguna duda, hay que consultar al Ordinario del lugar, y atenerse a sus disposiciones» (1184-2).

Para que se dé el primer supuesto, no se requiere notoriedad *de derecho* (sentencia definitiva) sino que basta la *de hecho;* por ejemplo, la adscripción notoria a una secta herética o cismática o a un partido anticristiano y materialista. En cambio, para que exista el segundo supuesto hace falta que las razones sean públicamente conocidas, pues lo contrario dañaría a la fama del difunto. En el párrafo tres se incluyen los excomulgados e interdictos notorios, de hecho o de derecho (cfr. cc. 1331 y 1332).

Si el difunto ha dado signos de arrepentimiento, conviene publicarlo para remover el peligro de escándalo.

«A quien ha sido excluido de las exequias eclesiásticas se negará también cualquier Misa exequial» (C. 1185). Sin embargo, en este caso también se pueden decir misas privadas en sufragio de su alma, apelando a la infinita misericordia de Dios.

h) Cremación de cadáveres

El Ritual de Exequias introduce la normativa de la Instrucción de la Congregación del Santo Oficio de agosto de 1963 (cfr. «AAS» 56 (1964) 822-823), estableciendo que «no hay que negar los ritos exequiales cristianos a los que eligieron la cremación de su propio cadáver a no ser que conste claramente que lo hicieron por razones anticristianas» (REE, 61).

El nuevo Código de Derecho Canónico explica la mente completa de la Iglesia en el canon 1176: «La Iglesia aconseja vivamente que se conserve la piadosa costumbre de sepultar el cadáver de los difuntos; sin embargo, no prohíbe la cremación, a no ser que haya sido elegida por razones contrarias a la doctrina cristiana» (c. 1176, 1). La cremación no es algo simplemente tolerado, puesto que no es intrínsecamente mala, ni se exige causa justa para elegirla; pero la Iglesia prefiere la inhumación.

Cuando se elige la cremación, las exequias se celebran según el rito seguido en el lugar. Los organismos competentes a nivel nacional, regional y diocesano dictarán las medidas pertinentes (cfr. REE n. 61 y 24-e).

II. LA PROFESION MONASTICA Y RELIGIOSA

La designación de profesión monástica se debe a que los primeros rituales se referían a los monjes. Más tarde se estableció un breve ceremonial de profesión religiosa para cada Instituto. Con ocasión de la reforma promovida por el concilio Vaticano II, se ha creado un ceremonial que sirva a los diferentes Institutos religiosos para la profesión de sus miembros y para otras celebraciones, como la entrada en el noviciado canónico, la profesión solemne o perpetua, diver-

sos jubileos y conmemoraciones. La toma de hábito no tiene ninguna importancia en este Ritual, aunque algunos institutos siguen dándole gran relieve.

1. Ritual benedictino

Los ascetas y las vírgenes aparecen muy pronto en la Iglesia, como fruto de su propia naturaleza, vivificada por el mismo Evangelio. En el siglo IV se organiza la vida monástica; pero un verdadero ceremonial de profesión monástica no aparece hasta la Regla de San Benito. El capítulo 58 de la *Regula Sancti Benedicti* trata del modo de recibir a los hermanos. Los primeros párrafos tratan del postulantado y del noviciado, así como del monje encargado de ellos: «Se les asignará un anciano tal, que sea apto para ganar almas y que vele con todo cuidado sobre ellos. Y tenga solicitud de observar si realmente busca a Dios, si es solícito para el Oficio divino, la obediencia, los oprobios. Pondérele de ante mano todas las cosas duras y ásperas por las cuales se va a Dios». Luego de ese período de prueba, el novicio es admitido a la profesión monástica. San Benito ofrece un verdadero ceremonial:

> «El que va a ser admitido prometa en el oratorio, en presencia de todos, su estabilidad, la conversión de sus costumbres y la obediencia ante Dios y sus Santos, para que, si alguna vez obrare de otro modo, sepa que ha de ser condenado por Aquel de quien se mofa. De esta promesa suya haga una petición (...) que escribirá de su mano, o al menos, si no sabe escribir, por medio de otro a petición suya; trazando el novicio una señal, depositela con sus propias manos en el altar. Una vez depositada, el mismo novicio empiece en seguida este verso: *Recíbeme, Señor, según tu palabra, y viviré; y no me confundas en mi esperanza* (Ps. 118, 116). Este verso lo repetirá tres veces toda la comunidad, añadiendo *Gloria Patri.* Póstrese entonces el hermano novicio a los pies de cada uno para que oren por él; y ya desde aquel día considéresele como miembro de la comunidad. Si posee algunos bienes, distribúyalos antes a los pobres, o bien, hecha solemne donación, cédalos al monasterio, no reservando de ellos nada para sí; como quien sabe que desde aquel día no ha de tener potestad ni aun sobre su propio cuerpo. En se-

guida, pues, le despojarán en el oratorio de las prendas con que iba vestido, y pónganle ropas del monasterio. Mas aquellos vestidos que le quitaron, guárdense en el vestuario para su conservación; para que, si alguna vez por sugestión del demonio consintiere en salir del monasterio —tal no suceda—, entonces, despojado de las ropas del monasterio, sea despedido. Pero no reciba aquella cédula que el abad tomó de encima del altar, sino guárdese en el monasterio».

Este ceremonial simplicísimo, se enriqueció con el correr de los tiempos, conservando siempre como núcleo principal lo preceptuado por San Benito en su Santa Regla. La riqueza del formulario litúrgico consistió principalmente en unos interrogatorios hechos al candidato antes de la profesión monástica y en algunas oraciones en las que se impetraban gracias especiales al nuevo monje, de modo especial la perseverancia en la vida monástica y en el crecimiento en santidad.

Se sugería el interrogatorio para cerciorarse de que el candidato no venía forzado a la profesión monástica. Los rituales medievales presentan varios modelos. Otros rituales prescriben que el abad celebre la Misa y dé la bendición al nuevo monje. No había uniformidad en los rituales, pues mientras unos colocan esa bendición al principio de la Misa, otros la sitúan entre la epístola y el evangelio, y otros, finalmente, antes del ofertorio, como se acostumbra entre los benedictinos y ahora indica el nuevo Ritual.

La fórmula que Pablo Diácono envió desde Montecasino a Carlomagno, hacia el año 790, varía algo respecto a lo preceptuado en la Santa Regla y en toda la tradición monástica, que incluían la mención expresa de la estabilidad en el monasteerio y la conversión de costumbres[43].

Los Pontificales medievales admitieron varias oraciones. Al principio fueron fórmulas elegibles, pero luego se consideraron obligatorias. La antífona *Confirma hoc Deus...* y el salmo *Magnus Dominus...* se introdujeron en el siglo XI. En Occidente nunca se conoció la imposición de las manos en el rito u *Ordo ad faciendum monachum.* Sin embargo, en Oriente es el rito principal[44].

2. El nuevo Ritual

El nuevo Ritual ya no contempla sólo a los monjes, sino a todos los religiosos. Así lo preceptuó el Concilio Vaticano II: «Revísese el rito de la consagración de las vírgenes, que forma parte del Pontifical Romano. Redáctese, además, un rito de profesión religiosa y de renovación de votos que contribuya a una mayor unidad, sobriedad y dignidad, con obligación de ser adoptado por aquellos que realizan la profesión o renovación de votos dentro de la Misa, salvo derecho particular. Es laudable que se haga la profesión religiosa dentro de la Misa»[45].

El nuevo rito de la profesión religiosa fue promulgado el 2 de febrero de 1970. En el decreto de promulgación se dice que cada Instituto religioso, teniendo en cuenta que el rito de la profesión debe expresar la naturaleza y el espíritu de cada familia religiosa, ha de adaptar este Ritual, de modo que manifieste claramente su propio carisma; enviándolo después a la Sagrada Congregación para los Sacramentos y Culto Divino para su aprobación.

A) Ritos para las diversas etapas de la vida religiosa

Las etapas por las que los religiosos se entregan a Dios y a la Iglesia son: noviciado, primera profesión u otros sagrados vínculos, y profesión perpetua. A esto se añade, según las constituciones de los Institutos, la renovación de los votos.

El noviciado, por el que comienza la vida religiosa[46], es tiempo de experiencia, tanto para el novicio como para la familia religiosa. Conviene que al empezarlo se tenga un rito, para pedir a Dios la gracia necesaria para conseguir su fin específico. Este rito, por su misma naturaleza, debe ser sobrio y breve y reservado a la comunidad. Ha de realizarse fuera de la Misa.

Sigue después la primera profesión, por la cual el novicio se compromete, con los votos temporales, emitidos ante Dios y ante la Iglesia, a observar los consejos evangélicos.

La emisión de los votos temporales puede hacerse dentro de la Misa, pero sin especial solemnidad. El rito de la pri-

mera profesión incluye la entrega del hábito y de las demás insignias de la vida religiosa. Según una antiquísima costumbre, el hábito se entrega al terminar el tiempo de prueba, ya que es signo de la vida consagrada[47].

Si se adopta la promesa u otro tipo de compromiso en lugar de la profesión, el rito debe hacerse dentro de una acción litúrgica adecuada, por ejemplo, una liturgia de la palabra o una Hora del Oficio divino, sobre todo Laudes o Vísperas, o, si lo exigen las circunstancias, en el mismo Sacrificio Eucarístico[48].

Concluido el tiempo señalado, se emite la profesión perpetua. El religioso se entrega por ella al servicio de Dios y de la Iglesia. La profesión perpetua simboliza la unión indisoluble de Cristo con la Iglesia, su Esposa[49].

El rito de la profesión perpetua se celebra muy oportunamente dentro de la Misa, ante los religiosos y el pueblo. Tiene las siguientes partes:

a) El llamamiento o la petición de los que van a profesar (puede omitirse si se juzga conveniente).

b) La homilía o alocución, para instruir al pueblo y a los que van a profesar sobre la excelencia de la vida religiosa.

c) El interrogatorio, con el cual el celebrante o superior se asegura de que los que van a profesar están dispuestos a entregarse a Dios y avanzar por la senda de la caridad perfecta, según la Regla de la familia religiosa.

d) La oración litánica, por la que se ruega a Dios Padre y se pide la intercesión de la Santísima Virgen y de todos los santos.

e) La emisión de la profesión, ante la Iglesia, el Superior legítimo del Instituto, los testigos y el pueblo.

f) La bendición solemne o consagración de los profesos. Por ella la Iglesia confirma la profesión religiosa con la consagración litúrgica, rogando al Padre celestial que derrame abundamente los dones del Espíritu Santo sobre los nuevos profesos.

g) La entrega de las insignias de la profesión (si es costumbre de la familia religiosa), por las que se significa externamente la dedicación perpetua a Dios[50].

B) Renovación de los votos

En algunas familias religiosas se renuevan los votos en fechas determinadas, según las propias constituciones.

Esta renovación puede hacerse dentro de la Misa, pero sin especial solemnidad, sobre todo si los votos se renuevan frecuentemente o todos los años.

El rito litúrgico sólo se refiere a la renovación de votos que tienen valor *jurídico*; sin embargo, algunas familias religiosas han introducido la costumbre de renovar los votos de *devoción*. La renovación puede hacerse de muchos modos, pero se recomienda que no se haga públicamente dentro de la Misa lo que es mera devoción privada. Es muy oportuno renovar públicamente los votos en determinadas fechas, como el 25 aniversario o el 50 año de vida religiosa; en este caso puede usarse el rito de la renovación de los votos, haciendo las debidas adaptaciones.

Como son de índole distinta, cada uno de estos ritos requiere su propia celebración. Por tanto, hay que evitar absolutamente la acumulación de diversos ritos en una misma acción litúrgica[51].

C) Misa del rito de la profesión religiosa

Siempre que la profesión religiosa, sobre todo la perpetua, se celebra dentro de la Misa, es conveniente escoger el formulario de una de las llamadas Misas Rituales «en el día de la profesión religiosa», que se encuentran en el Misal Romano o en los propios de Misas aprobados legítimamente. Pero cuando la profesión coincide con una solemnidad o un domingo de Adviento, Cuaresma, o Pascua, el Miércoles de Ceniza o la Semana Santa, se dice la Misa del día, añadiendo oportunamente fórmulas propias en la oración eucarística y en la bendición final.

Dada la importancia que tiene la liturgia de la Palabra, para subrayar la naturaleza y función de la vida religiosa, cuando se prohíbe la celebración de la Misa «en el día de la profesión religiosa», puede tomarse una de las lecturas del leccionario de la profesión, a no ser que se trate de los días del Triduo Pascual o de las solemnidades de Navidad, Epifanía, Ascensión, Pentecostés, Santísimo Cuerpo y Sangre de

Cristo u otras solemnidades que se celebran como días de precepto.

Para la Misa ritual «en el día de la profesión» se emplean vestiduras sagradas de color blanco[52].

D) Adaptaciones propias de cada Instituto

Las normas dadas para el rito de iniciación no son obligatorias, a no ser que se diga claramente lo contrario (por ejemplo, que el rito se tenga siempre fuera de la Misa, n. 2), o se trate de algo que pertenece a la naturaleza misma del rito (por ejemplo que el rito sea sencillo y breve).

Salvo derecho particular, todos los que emiten o renuevan la profesión religiosa dentro de la Misa, han de seguir los ritos de la profesión temporal, de la profesión perpetua y de la renovación de los votos.

Conviene, sin embargo, que las familias religiosas adapten convenientemente el rito de forma que exprese mejor la naturaleza y el espíritu de cada Instituto. Por eso, se les concede a todos ellos la posibilidad de adaptar el rito, debiendo confirmar la Sede Apostólica las decisiones tomadas.

Al hacer la adaptación del rito de la profesión, conviene tener en cuenta la siguiente:

a) El rito ha de realizarse inmediatamente después del Evangelio.

b) No se puede cambiar de ningún modo la distribución de las partes; si bien no hay inconveniente en omitir algunas o sustituirlas por otras semejantes.

c) Ha de observarse cuidadosamente la diferencia litúrgica entre la profesión perpetua y la profesión temporal o renovación de votos, sin introducir en una algún elemento peculiar de las otras.

d) Pueden cambiarse muchas fórmulas del rito de la profesión, e incluso hay que hacer ese cambio si con ello aparece más clara la naturaleza y el espíritu del propio Instituto. Cuando el ritual romano inserta varias fórmulas «ad libitum», también en los rituales particulares pueden añadirse otras fórmulas del mismo estilo.

Como es menos conforme con el verdadero sentido litúrgico realizar la profesión delante del Santísimo Sacra-

mento, antes de la comunión, se prohíbe introducir este rito en las nuevas familias religiosas. A los Institutos que, por derecho particular, lo vienen haciendo, se les aconseja que desistan de él.

Del mismo modo, se advierte a todos los religiosos que tienen un rito particular, que supriman lo que está en abierta contradicción con los principios de la liturgia instaurada y sigan las formas más puras de la liturgia. De este modo, se conseguirá la sobriedad, la dignidad y una mayor unidad, tan deseables en este punto [53].

E) Partes del Ritual

El Ritual tiene siete partes. La primera está dedicada a los religiosos y contiene las normas para el rito de la iniciación en la vida religiosa; el rito de la profesión temporal; el rito de la profesión perpetua; el rito de la renovación de los votos; y textos diversos que se pueden utilizar en los ritos de la profesión religiosa. La segunda parte está dedicada a las religiosas y tiene el mismo contenido que en el caso de los religiosos. La tercera contiene el rito de la promesa para religiosos y religiosas, bien en una liturgia de la Palabra, o en una Hora de Oficio divino, o dentro de la Misa; incluye también un rito de renovación de la promesa. La cuarta parte está formada por los textos para la Misa de las profesiones religiosas, renovación de los votos y consagración de las vírgenes. La quinta contiene el leccionario y los salmos responsoriales para estas celebraciones. La sexta presenta los textos del Prefacio propio y las cuatro Plegarias eucarísticas. La parte séptima está destinada al ritual de la consagración de las Vírgenes. En el Ritual castellano se incluye también un modelo de fórmula de profesión religiosa [54].

F) Contenido doctrinal de las fórmulas del Ritual

Los textos eucológicos de la profesión religiosa, sobre todo los de la perpetua, contienen una verdadera teología de la vida religiosa [55].

Esto aparece principalmente en la fórmula de la bendición solemne o consagración del profeso. La vida religiosa se contempla en la perspectiva del designio salvífico divino

sobre el hombre, designio que se realiza a lo largo de la historia de la salvación.

La primera de estas bendiciones: *Deus, omnis sanctitatis fons et origo...* proclama a Dios como fuente y origen de toda santidad que, no obstante el pecado de Adán, brilla en almas selectas del Antiguo Testamento y del Nuevo, sobre todo en la Virgen María, de la que nació Jesucristo, ejemplar supremo de santidad, que con su Misterio Pascual redimió a los hombres y por la acción de su Espíritu enriquece a su Iglesia con el seguimiento de Cristo por parte de muchos hijos suyos, que se unen con el vínculo de una caridad más perfecta para una mayor disponibilidad en servicio de los demás. Para que los profesos puedan cumplir con toda perfección esa llamada divina, pide a Dios que derrame sobre ellos dones especiales:

> «...Mediten atentamente y sigan con constancia los ejemplos del Divino Maestro. Abunde en ellos una castidad sin mancha, una pobreza alegre, una obediencia generosa. Te agraden por su humildad, te sirvan con sumiso corazón, te amen con caridad ferviente. Sean pacientes en la tribulación, firmes en la fe, gozosos en la esperanza, activos en el amor. Su vida edifique la Iglesia, promueva la salvación del mundo, sea signo preclaro de los bienes celestes. Señor, Padre Santo, sé para estos hijos tuyos apoyo y guía, y cuando lleguen al tribunal de tu Hijo, sé recompensa y premio, para que se alegren de haber consumado la ofrenda de su vida religiosa; así, afianzados en tu amor, disfrutarán de la compañía de los santos, con quienes te alabarán perpetuamente. Por Jesucristo nuestro Señor».

Como es común en la liturgia, siempre que es posible, se presentan escenas del Antiguo Testamento o personajes del mismo que ilustran muchos aspectos de la vida de la Iglesia, y muestran la unidad de todas las etapas de la historia salvífica. De hecho, aparecen las figuras de Abrahán, Samuel, Elías, Eliseo, que son modelos de fidelidad en el seguimiento de la voluntad divina y de su llamada.

También se advierte la impronta *trinitaria* (todo viene del Padre, por Cristo, en el Espíritu Santo y asímismo todo vuelve al Padre) en la primera Bendición o Consagración del profeso y en otros muchos formularios litúrgicos.

El aspecto eclesial que tiene la vida religiosa, puesto de relieve en varios documentos del Concilio Vaticano II, sobre

todo la Constitución *Lumen Gentium,* aparece en la Bendición solemne: «su vida edifique la Iglesia», dice esa fórmula.

Finalmente, es notable también la relación de la profesión religiosa con los *sacramentos de la iniciación cristiana,* sobre todo con el *Bautismo,* como ya aparece en el primer interrogatorio: «...ya que por el Bautismo habéis muerto al pecado y estáis consagrados al Señor, ¿queréis ahora consagraros más íntimamente a Dios con la profesión perpetua?».

El mero hecho de que se aconseje vivamente la celebración de la profesión dentro de la Misa, inmediatamente después del Evangelio, indica la relación que se quiere establecer entre la ofrenda del religioso y el sacrificio eucarístico.

III. BENDICION DE UN ABAD Y DE UNA ABADESA

1. Aspecto histórico

El abad es una figura venerable del monacato antiguo. Significa padre y ejercía una paternidad espiritual antes que jurisdiccional. La unión de estos dos aspectos no se ha compaginado perfectamente bien en la historia del monacato, salvo raras excepciones. En los primeros tiempos del monacato ni siquiera se elegían: era abad el que ejercía una paternidad espiritual sobre algunos monjes; y ejercía esa paternidad espiritual, el que ante ese grupo de monjes destacaba por su vida espiritual y podía aconsejar y dirigir almas.

Más tarde prevaleció el aspecto jurisdiccional, aunque el otro continuó en teoría. En la Regla de San Benito aparece como un Superior religioso en el sentido actual de la palabra, aunque teóricamente le concede una paternidad espiritual que, como hemos dicho, resulta difícil de ejercer.

Al principio los abades no se bendecían ni tenían insignias pontificales. Aunque el báculo fue primero usado por los monjes en general, se convirtió después en signo de la superioridad y finalmente se consideró como insignia pontifical, si bien entonces ya tenía otro sentido.

Parece que en el siglo VI ya existía una fórmula simplicísima de bendición abacial. Así consta, al menos, en las Ac-

tas de San Maximino, abad de San Mesnin, muerto en el año 520. En la Regla de San Benito se habla de una «ordenación» del abad por el obispo diocesano, aunque resulta difícil conocer en qué consistía dicha ordenación, pues también se aplica el término «ordenación» al prior.

En rigor, la primera fórmula conocida de bendición de un abad aparece en el Sacramentario Gregoriano. La fórmula es muy simple[56].

Cuando en los siglos VIII-IX algunos abades de monasterios muy influyentes adquirieron gran prestigio, incluso jurisdicción sobre algún territorio, se amplió más el rito y poco a poco fue tomando el mismo aspecto externo de la consagración episcopal, hasta con imposición de manos. Fue en el Pontifical de Durando (†1296) donde el rito de la bendición abacial se desarrolló ampliamente con el rezo de los siete salmos penitenciales, la entrega del anillo, de la mitra y el *osculum pacis*. Por si fuera poco, en el Pontifical Romano posterior el rito se amplificó con la bendición y entrega de los guantes y ritos conclusivos, más conformes aún con el rito de la consagración episcopal.

Existía diferencia entre la bendición de un abad de un monasterio corriente y la bendición de abades que tenían jurisdicción ordinaria territorial, como la tienen en la actualidad Montecasino, Subiaco, y otros. A veces, esos abades han tenido el carácter episcopal, al ser consagrados obispos. Cuando esto escribimos no hay ninguna abadía *nullius* con el carácter episcopal de su abad, pero podría tenerlo en algún caso.

También ha existido una bendición de abadesas que, en los antiguos Pontificales, era similar a la del abad. Luego se simplificó, hasta quedar despojada de la entrega del báculo.

2. El nuevo rito

El nuevo rito para la bendición de un abad y de una abadesa fue aprobado por Pablo VI el 19 de octubre de 1970 y promulgado por la Sagrada Congregación para el Culto Divino el 9 de noviembre del mismo año.

La bendición del abad se realiza con la participación de religiosos y fieles, en domingo o en día de fiesta, a no ser

que razones pastorales aconsejen otra cosa. Se dice la Misa correspondiente a la liturgia del día o la Misa ritual para la bendición de un abad o una abadesa, según los casos.

Por derecho propio corresponde oficiar en la bendición abacial al obispo de la diócesis en donde se encuentra el monasterio, pero puede permitir, con justa causa, que la haga otro obispo o un abad ya bendecido.

Al elegido lo asisten dos religiosos de su monasterio. Si el elegido es bendecido en su abadía por otro abad, éste puede invitarlo a que presida la concelebración en la Liturgia Eucarística; si no, la preside el prelado que ha celebrado la bendición, ocupando el abad bendecido el primer lugar entre los demás concelebrantes. Se aconseja que los sacerdotes asistentes, religiosos o no, concelebren. El elegido abad llevará la cruz pectoral y la dalmática debajo de la casulla. Es un abuso que los obispos o abades lleven el pectoral encima de la casulla[57].

La bendición del anillo, del báculo pastoral y de la mitra se realiza antes del rito de la bendición abacial.

El lugar adecuado para la bendición abacial es la sede; pero si lo aconseja la mayor visibilidad de los fieles, puede hacerse delante del altar o en otro lugar más conveniente.

El rito tiene esta estructura:

1. Petición de la bendición.
2. Homilía.
3. Interrogatorio.
4. Preces litánicas.
5. Plegaria de la bendición.
6. Entrega del libro de la Regla.
7. Entrega del anillo.
8. Imposición de la mitra.
9. Entronización.
10. Abrazo de la paz.

Si el elegido abad tiene jurisdicción territorial ordinaria, en el interrogatorio y en la entronización se observan normas especiales.

La bendición de una abadesa es muy similar, pero sólo se le hace entrega del libro de la Regla y del anillo, a no ser que lo hubiera recibido en la profesión monástica.

IV. CONSAGRACION DE LAS VIRGENES

1. Aspecto histórico

La existencia del *grupo de las vírgenes* data de los primeros siglos del cristianismo; sin embargo, hasta los siglos IV-V no existe una mención explícita del *rito de consagración* de las mismas. San Ambrosio recuerda, en su tratado sobre las vírgenes, la consagración de su hermana Marcelina en la basílica de San Pedro, en la que ofició el Papa San Liberio, en la Navidad del año 353. Estas son sus palabras:

> «Ya que hemos escrito en los dos libros anteriores todo lo que teníamos que decirte, me parece que es ya tiempo de considerar los santos preceptos de Liberio, de feliz memoria, que de vez en cuando sueles recordar conmigo, para que nos sea más agradable la doctrina, puesto que procede de un hombre tan santo.
>
> Pues él, cuando el día del natalicio del Señor hiciste tu profesión de virginidad en San Pedro, sellándola con el cambio de tu túnica..., estando presentes muchas doncellas del Señor que se disputaban unas a otras tu compañía, te dijo: *Hija mía, has elegido un buen matrimonio. Ya ves cuánta gente ha venido para celebrar el nacimiento de tu Esposo, y nadie se marcha de aquí ayuno sin participar en el banquete... Hoy te confiere el misterio verdadero de la virginidad...*»[58].

Este texto ambriosiano muestra la existencia de un ceremonial, pero no explicita su estructura. Tertuliano trata de la velación de las vírgenes, pero no hay rastro de ningún rito. Tal vez sea un reflejo de la práctica de esa época la atestación de la *Tradición Apostólica*, cuando afirma que a las vírgenes no se les imponen las manos, sino que devienen tales por propia voluntad[59].

El sacramentario Veronense contiene algunas fórmulas con el título *Ad virgines sacras,* que el Gelasiano modifica en *Consecratio sacrae virginis* y, poco más tarde, en *Ad consecrandas virgines.* También se encuentra en la liturgia antigua la expresión *Ad ancillas Dei velandas.* La designación se debe a la importancia ritual que tenía la velación de las vírgenes que se consagraban a Dios. Se trata de un rito tomado de la liturgia matrimonial y se le daba ese sentido,

pues la virgen se desposa con el Señor. Esta idea influyó mucho en el concepto patrístico de la virginidad en el cristianismo.

Resulta difícil conocer cuándo se elaboró un rito de consagración de vírgenes y la razón que lo motivó. De hecho tuvo gran importancia, pues se reservaba al obispo y tenía lugar en las grandes fiestas de Pascua, Navidad y Epifanía. Más tarde, el Papa Gelasio añadió las fiestas de los Santos Apóstoles. El Sacramentario Veronense contiene, en la fiesta de San Pedro y San Pablo, un texto propio para el *Hanc igitur* del Canon Romano en el supuesto de que ese día tuviera lugar la consagración de las vírgenes.

Los formularios del Veronense han perdurado en su núcleo principal hasta nuestros días, con modificaciones y adiciones poco acertadas. En el rito se entregan una túnica especial, el anillo, una corona y el velo. Es notable que muy pronto se introdujese el canto del verso *Suscipe me, Domine,...* El Pontifical Romano, fue ampliando sucesivamente el ceremonial del rito, hasta el Pontifical de Durando de Mende (s. XIII), que es la base principal del Pontifical Romano anterior a la reforma promulgada por Pablo VI.

Según el ceremonial de Durando, la consagración de las vírgenes tenía lugar después del gradual de la Misa. El arcipreste las llamaba con esta expresiva invocación: *Prudentes virgines, aptate lampades vestras, ecce sponsus venit, exite obviam ei.* Entonces las vírgenes avanzaban hacia el altar, llevando en su mano derecha una vela encendida. Seguía el interrogatorio, propio de la liturgia sacramental. Se cantaban las letanías de los Santos; el obispo bendecía los vestidos propios o hábitos con que las vírgenes se revestían en un lugar aparte, menos el velo. La entrega del velo, del anillo y de la corona tuvieron gran realce. Seguía la oración consecratoria, tomada del Veronense, con algunas ligeras modificaciones.

En la baja Edad Media se incluyeron unos ritos funerarios para significar la muerte mística al mundo, incluso con el féretro, el paño mortuorio y los dobles fúnebres de las exequias. En las Galias, hacia el siglo IX, se introdujo la práctica de que las vírgenes consagradas pudieran llevar consigo la sagrada Eucaristía y, según la costumbre antigua, se au-

tocomulgaba durante los ocho días siguientes a su consagración. Esa norma se introdujo incluso en el Pontifical Romano del siglo XII.

El rito de consagración de vírgenes cayó prácticamente en desuso hacia el s. XV. Dom Gueranger lo restauró parcialmente para las benedictinas de santa Cecilia de Solesmes. En nuestros días la ha revalorizado sor Cristina de la Cruz, Priora General de las monjas Jerónimas. También hay en algunas diócesis vírgenes consagradas no religiosas.

2. El nuevo Ritual de la Consagración de las Vírgenes

Este Ritual fue promulgado el 31 de mayo de 1970 y entró en vigor el 6 de enero de 1971. Expresa de forma muy precisa la naturaleza y significado de la consagración de las vírgenes, según aparece en este texto de los Prenotandos: «La costumbre de consagrar vírgenes, que estuvo ya en vigor en la primitiva Iglesia cristiana, hizo que se publicase un rito solemne, por el que la virgen quedase constituida persona sagrada, signo transcendente del amor de la Iglesia hacia Cristo, imagen escatológica de la Esposa celeste y de la vida futura. Por el rito de la consagración, la Iglesia manifiesta su amor a la virginidad, implora la gracia sobrenatural de Dios sobre las vírgenes y pide instantemente la efusión del Espíritu Santo»[60].

A) Principales funciones de las vírgenes

Las vírgenes sagradas, impulsadas por el Espíritu Santo, consagran su castidad para amar más ardientemente a Cristo y servir más libremente a los hermanos. Por medio de obras de penitencia y misericordia, deben dedicarse al dinamismo apostólico y a la oración santa, según su situación y carismas. Para cumplir su ministerio de oración, se aconseja vehementemente a las vírgenes sagradas que reciten diariamente el Oficio divino, principalmente Laudes y Vísperas; así, uniendo su voz con Cristo, Sumo Sacerdote, y con la Santa Iglesia, alabarán sin cesar al Padre e intercederán por la salvación de todo el mundo[61].

B) Quiénes pueden recibir la consagración virginal

A la consagración virginal pueden ser admitidas tanto las religiosas como las mujeres seglares.

Para las religiosas se requiere: a) que nunca hayan celebrado nupcias y no hayan vivido pública o manifiestamente en un estado opuesto a la castidad; b) que hayan hecho previamente la profesión perpetua o la hagan en el mismo rito; y c) que la congregación religiosa utilice este rito de acuerdo con antiguas costumbres o por un nuevo permiso de la autoridad competente.

Para las vírgenes que viven una vida seglar se requiere: a) que nunca hayan celebrado nupcias y no hayan vivido pública o manifiestamente en un estado opuesto a la castidad; b) que por su edad, prudencia, y costumbres comprobables por todos, vivan fielmente la castidad y puedan perseverar dedicadas al servicio de la Iglesia y del prójimo; c) que sean admitidas a la consagración por el obispo ordinario del lugar.

Corresponde al obispo, establecer de qué modo y con qué condiciones las vírgenes seglares se obligan a abrazar perpetuamente la vida virginal[62].

C) Ministro y forma del rito

El ministro del rito de la consagración de vírgenes es el obispo ordinario del lugar.

Para la consagración de vírgenes seglares debe emplearse el rito que se describe en el capítulo primero del Ritual.

Para las religiosas se ha de seguir el rito que se propone en el capítulo segundo del Ritual, en el cual están unidas convenientemente la profesión religiosa y la consagración virginal. Por una causa justa, el rito puede separarse; por ejemplo, cuando quiere continuarse una praxis antigua.

Las dos acciones litúrgicas deben disponerse de tal modo que, en el rito de la profesión, omitida toda plegaria de consagración, se haga únicamente la que pertenece a la profesión; por tanto, la plegaria *Deus castorum corporum*[63], y todo lo que tiene índole esponsal, por ejemplo, la entrega del anillo, se reserva para el rito de la consagración.

Las partes del rito son:

a) llamada de las vírgenes;

b) homilía o alocución, en la que el pueblo y las vírgenes son exhortados sobre el don de la virginidad;

c) escrutinio, en el que el obispo pregunta a las vírgenes sobre su propósito de perseverar en la virginidad y su deseo de recibir la consagración;

d) súplica litánica, en la que la oración se dirige a Dios Padre y se pide la intercesión de la Virgen María y de todos los santos;

e) renovación del voto de castidad (o emisión de la profesión religiosa);

f) solemne consagración de las vírgenes, en la que la Madre Iglesia pide al Padre del Cielo que derrame abundantemente sobre ellas los dones del Espíritu Santo; y

g) entrega de las insignias de la consagración, por las que se manifiesta externamente la consagración interna[64].

D) Misa del rito de la Consagración de las Vírgenes

Es muy conveniente que se diga la misa ritual «En el día de la consagración de las vírgenes». Cuando coincide con una solemnidad o domingo del tiempo de Adviento, Cuaresma o Pascua, se dice la misa del día, conservando, oportunamente, las fórmulas propias en la Plegaria Eucarística y en la bendición final.

Cuando se prohíbe la celebración de la Misa ritual, se puede tomar una lectura de las propuestas en el leccionario particular, salvo en los días allí señalados[65].

La primacía de las insignias de las vírgenes corresponde al anillo, no al velo. De hecho, éste puede suprimirse —y así suele ocurrir— en el caso de las vírgenes seculares, como son las pertenecientes a un Instituto Secular.

V. DEDICACION DE LAS IGLESIAS

1. Evolución histórica

Desde tiempo inmemorial existe en la historia de las religiones el rito de la dedicación de los lugares de culto. *De-*

dicación significa donación del edificio a la divinidad. En la antigua Roma pagana existía un rito peculiar. En la historia de Israel tuvo gran importancia la dedicación y consagración del Templo de Jerusalén, con las fastuosas ceremonias celebradas por Salomón. El libro segundo de los Paralipómenos da noticias detalladas de esos cultos de consagración, dedicación e inauguración del Templo que él mandó construir.

Antes de la paz de Constantino no existen testimonios ciertos sobre la *dedicación de los lugares del culto cristiano.* Los que se aducen son tardíos y no deben entenderse en el sentido de una verdadera ceremonia ritual sino, más bien, como una destinación cultual de ciertos lugares reservados para la celebración de la Eucaristía y otros ritos cristianos.

La mención más antigua relativa a un rito de dedicación del lugar del culto cristiano se encuentra en la Historia Eclesiástica de Eusebio de Cesarea (c.340), que habla de la consagración de la catedral de Tiro, erigida por el obispo Paulino hacia el año 314. Fue un rito solemne por la presencia de muchos obispos y fieles; pero no se indican ritos especiales de dedicación, salvo la solemne celebración de la Eucaristía[66]. El mismo Eusebio refiere muchos casos de dedicación de iglesias en su época[67].

Aunque ya en el siglo IV se habla de reliquias de santos colocadas en los altares de las iglesias que se dedican y, en algunos lugares de unciones con óleo santo, en general el rito de consagración de una iglesia consistía en celebrar en ella la Sagrada Eucaristía. En la carta del Papa Vigilio a Profuturo de Braga, en el 538, se prohíbe asperjar los muros de la iglesia con agua bendita, pues con la celebración eucarística quedan consagrados el altar y el edificio[68].

Al principio se requería permiso del Emperador para realizar el rito de consagración de la iglesia, sobre todo por motivos de orden público, dada la gran afluencia de personas que participaban. Con todo, el año 494, el Papa Gelasio I afirmaba ya que el permiso para consagrar las iglesias era incumbencia del Sumo Pontífice.

La inclusión de reliquias debajo del altar tuvo gran aceptación; y dio origen a una vigilia ante ellas la víspera de la solemne inauguración del lugar sagrado, con la celebración

de la Sagrada Eucaristía. Cuando se carecía de requilias auténticas de mártires, se incluía algo equivalente, por ejemplo, paños pasados por las reliquias de algún mártir o su tumba, o mojados en el aceite de las lámparas que ardían a su alrededor. Más tarde se introdujo la praxis de encerrar en el altar partículas de la sagrada Eucaristía. Esta costumbre se propagó tanto, que las partículas se incluían incluso cuando existían reliquias auténticas de mártires. Sin embargo, poco a poco fue cayendo en desuso y en el siglo XIV se prohibió terminantemente.

Hacia el siglo VI se introdujeron en las Galias nuevos ritos, como la aspersión con el agua lustral y las unciones, a imitación de la Iglesia Oriental. Estos ritos se fusionaron más tarde con los de Roma, formándose un ritual bastante complicado, sobre todo con la aportación de los carolingios, según se desprende de los *Ordines Romani* de los siglos VIII-IX. Este ritual comprendía unciones del altar, de los muros de la iglesia y de su puerta; escritura en el pavimento de los alfabetos griego y latino (de incierta significación); múltiples incensaciones, y recitación y canto de numerosos salmos, antífonas y oraciones.

2. El ritual del Pontifical Romano anterior al Vaticano II

Este ritual pasó con pequeñas modificaciones al Pontifical Romano que ha estado vigente hasta la reforma promovida por el concilio Vaticano II. El rito constaba de las siguientes partes: purificación y toma de posesión del edificio, bendición y mezcla de los elementos, traslación de las reliquias y consagración del altar.

A) Purificación y toma de posesión del edificio

Esta parte incluía los siguientes elementos: recitación de los salmos penitenciales con las letanías de los santos; bendición del agua lustral; triple aspersión del edificio: parte superior, media e inferior; entrada en el templo; toma de posesión del mismo; e inscripción del alfabeto griego y latino.

B) Bendición y mezcla de los elementos

Seguía la bendición y mezcla de los elementos del agua llamada «gregoriana», por atribuirse a san Gregorio: agua, sal, ceniza y vino; siete aspersiones del altar con dicha agua mientras se cantaba el salmo cincuenta, dividido en tres partes, cada una de las cuales iba acompañada de la antífona *Asperges me;* oración consecratoria de todo el edificio.

C) Traslación de las reliquias y bendición del altar

Por último, se realizaban los siguientes ritos: procesión al lugar donde se encontraban las reliquias de los santos y retorno; preparación en el altar del pequeño sepulcro donde se colocarían las reliquias; unción del mismo con el Santo Crisma; preparación del cemento con el resto del agua gregoriana; introducción de las reliquias en el altar y clausura del sepulcro con un trozo de piedra —previamente ungida con el Santo Crisma— de la misma calidad que el altar y cemento; nueva unción de la parte exterior del sepulcro; incensación del altar; doble unción del altar con el óleo de los catecúmenos, en el centro y en sus cuatro esquinas, haciendo cinco cruces; tercera unción, realizada del mismo modo, pero ahora con el Santo Crisma; unción de los muros de la iglesia en doce cruces de piedra incrustradas en los muros o esculpidas en los mismos, y de los dos dinteles de la puerta de la iglesia; colocación de granos de incienso y cerillas en las cinco cruces del altar, para ser quemados solemnemente durante el canto de la antífona *Veni, Sancte Spiritus;* oración consecratoria; unción del frontal del altar y de sus cuatro junturas con la base.

Realizado este largo ceremonial, se limpiaba el altar y se le revestía con los manteles, cirios, cruz y flores.

En realidad resultaba una ceremonia tan solemne como complicada; lo cual había hecho sugerir a la Santa Sede una profunda revisión del rito de Dedicación de la Iglesia; revisión que se realizó en tiempo de Pío XII, pero no se promulgó.

El proyecto se utilizó en la consagración de la basílica de la Santa Cruz del Valle de los Caídos, por autorización de Juan XXIII a su Legado Cardenal Gaetano Cicognani, Pre-

fecto de la Sagrada Congregación de Ritos. Fue la única vez que se utilizó, pero sirvió de base al que se elaboró después del Concilio Vaticano II y fue promulgado por Paulo VI el 27 de mayo de 1977, con el título de *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris.*

Tiene siete capítulos: colocación de la primera piedra de una iglesia; dedicación de una iglesia nueva; dedicación de una iglesia en la que ya se celebraban los sagrados misterios; dedicación de un altar; bendición de una iglesia; bendición de un altar; bendición del cáliz y la patena. La revisión ha tenido en cuenta dos grandes criterios: la sencillez y el sentido pastoral.

3. Rito actual de la Dedicación de una iglesia

A) El titular

Todas las iglesias dedicadas han de tener un titular, por ejemplo: la Santísima Trinidad; Jesucristo en sus misterios o con nombre introducido en la liturgia; el Espíritu Santo; la Virgen María en cualquiera de las advocaciones admitidas por la Iglesia; los santos ángeles; los santos que figturan en el Martirologio Romano o en su Apéndice (los beatos necesitan permiso de la Sede Apostólica). El titular ha de ser uno solo, a no ser que se trate de santos unidos en el calendario.

B) Las reliquias

Es oportuno conservar la tradición litúrgica romana de colocar reliquias de mártires o de otros santos debajo del altar, pero teniendo en cuenta que las reliquias han de evidenciar, por su tamaño, que son partes de un cuerpo humano y ser realmente auténticas. Además, el cofre de las reliquias no se colocará en el altar ni dentro de la mesa del mismo, sino debajo de la mesa, de acuerdo con la forma del altar.

El obispo es siempre el ministro que dedica las iglesias de su diócesis.

En caso de imposibilidad, puede delegar en otro obispo, principalmente en los que le ayudan en la diócesis y, en circunstancias especialísimas, en un presbítero.

C) Partes del rito

El nuevo rito de la dedicación de una iglesia consta de cuatro partes: la entrada en la Iglesia, la liturgia de la Palabra la oración de dedicación y unción de la iglesia y del altar, y la celebración de la Eucaristía.

a) Entrada en la Iglesia

El rito comienza con la entrada en la iglesia, que puede hacerse de tres maneras: procesión a la iglesia que se va a dedicar, entrada solemne y entrada sencilla.

Procesión a la iglesia que se va a dedicar. La comunidad se reúne en una iglesia cercana o en otro lugar apropiado, desde donde el obispo, los ministros y los fieles se dirigen, orando y cantando, hacia la iglesia que se va a dedicar.

Entrada solemne. Si no hay procesión, la comunidad se reúne a la entrada de la iglesia.

Entrada sencilla. Si no hay ni procesión ni entrada solemne, los fieles se reúnen en la misma iglesia; el obispo, los concelebrantes y los ministros salen de la sacristía en la forma acostumbrada.

En la entrada de la iglesia sobresalen dos ritos: la entrega de la iglesia al obispo por los delegados de quienes la edificaron y la aspersión. El obispo bendice el agua y asperja al pueblo, templo espiritual, y también a los muros de la iglesia y del altar.

b) Liturgia de la Palabra

En la liturgia de la Palabra se hacen tres lecturas, escogidas de entre las que propone el leccionario para la celebración de la dedicación de una iglesia. En la primera lectura se lee siempre, incluso en el tiempo pascual, el texto de Nehemías, que muestra al pueblo de Jerusalén congregado alrededor del escriba Esdras para escuchar la proclamación de la ley de Dios.

c) Oración de dedicación y unción de la iglesia y del altar

Después del canto de las letanías, se colocan, si es el caso, las reliquias de un mártir, para significar que el sacrificio de

los miembros tuvo principio en el sacrificio de la Cabeza. Si no se dispone de reliquias de un mártir, pueden emplearse reliquias de otro santo.

La celebración de la Eucaristía es el rito máximo y el único necesario para dedicar una iglesia; no obstante, de acuerdo con la tradición eclesial, tanto de Oriente como de Occidente, se dice también una oración especial de dedicación, en la que se expresa la voluntad de dedicar para siempre la iglesia al Señor y se pide su bendición.

Los ritos de unción, incensación, revestimiento e iluminación del altar son signos visibles de la acción invisible que Dios realiza por medio de la Iglesia cuando ésta celebra los sagrados misterios, en especial la Eucaristía.

a') Unción del altar y de los muros de la iglesia

Todos los ritos son ahora mucho más sencillos que el ritual anterior. Solo se emplea el Santo Crisma. Por la unción, el altar se convierte en símbolo de Cristo, que es llamado el «Ungido» por excelencia, puesto que el Padre lo ungió con el Espíritu Santo y lo constituyó Sacerdote para que Él, en el altar de su Cuerpo, ofreciera el sacrificio de su vida por la salvación de todos.

La unción de los muros de la iglesia significa su destinación perpetua y exclusiva al culto cristiano. Se realizan doce unciones, según la tradición litúrgica, o cuatro, según las circunstancias, simbolizando que la iglesia es imagen de la ciudad santa de Jerusalén. Para ello, se incrustan o se graban cruces en las partes de la piedra donde se realizan las unciones.

b') La incensación

Después se quema incienso sobre el altar, simbolizando que el sacrificio de Cristo, que se perpetúa allí sacramentalmente, sube hasta Dios como suave aroma, y que las oraciones de los fieles llegan agradables y propiciatorias hasta el trono de Dios.

La incensación de la nave de la iglesia indica, por su parte, que ésta se convertirá en casa de oración. Hay que notar que antes se inciensa al pueblo de Dios, allí congregado, ya

que él es el templo vivo en el que cada uno de los fieles tiene un altar espiritual, como dice San Pablo en su carta a los Romanos 12, 1.

c') Revestimientos del altar

Más tarde se reviste el altar, indicando con ello que el altar cristiano es el ara del sacrificio eucarístico y, al mismo tiempo, la mesa del Señor, alrededor de la cual los sacerdotes y fieles, en una misma acción, pero de modo esencialmente diverso, celebranm el memorial de la Muerte y Resurrección de Cristo y comen la Cena del Señor. Por eso, el altar, lugar del sacrificio y a la vez mesa del banquete sacrificial a donde todos se acercan para nutrirse del Cuerpo y Sangre de Cristo, se viste y adorna festivamente. Esta vestición se realiza colocando manteles adecuados, candeleros con sus cirios y flores. El *Ritual* reclama en esto esmero y veneración.

d') Iluminación festiva

Luego se encienden las lámparas y luces, tanto del altar como de la iglesia (antes sólo se han tenido las indispensables para poder ver). Esa iluminación festiva simboliza que Cristo es la luz que alumbras las naciones (Lc. 2, 32), con cuya claridad brilla la Iglesia y, por ella, toda la familia humana.

D) Celebración de la Sagrada Eucaristía

Una vez que se ha preparado el altar, se celebra la Sagrada Eucaristía, que es la parte principal y más antigua del rito, y se relaciona íntimamente con él. Esta relación entre la Eucaristía y la dedicación se explica por el hecho de que en la celebración del sacrificio eucarístico se alcanza el fin principal de la construcción de una iglesia y de un altar.

Además, la Eucaristía, que santifica los corazones de quienes la reciben, consagra, en cierta manera, el altar y el lugar de la celebración, según el testimonio insistente de los Padres de la Iglesia, por ejemplo San Juan Crisóstomo: «Este altar es admirable porque, siendo piedra por su naturaleza, ha

llegado a ser cosa santa después que recibió el cuerpo de Cristo»[69]. Finalmente, el nexo profundo que relaciona la dedicación de una iglesia con la celebración eucarística, aparece en el hecho de que la Misa de la dedicación tiene prefacio propio, íntimamente referido al rito[70].

VI. PROCESIONES, PEREGRINACIONES Y JUBILEOS

1. Procesiones

A) Existencia y naturaleza

Las procesiones son manifestaciones que han existido y existen en todas las religiones, aunque en algunas tienen poco relieve cultual.

Suelen definirse como «unas súplicas solemnes que se hacen por el pueblo fiel, con la guía del clero, marchando de un lugar sagrado a otro, a fin de excitar la piedad de los fieles, conmemorar los beneficios de Dios, agradecerlos e implorar al auxilio divino». A las procesiones se suelen equiparar las peregrinaciones a ciertos lugares sagrados, a veces muy distantes.

En las antiguas culturas de los egipcios, babilonios, griegos y romanos las procesiones constituían un acto cultual muy estimado. En cuanto a Israel, son muy notables las procesiones del Antiguo Testamento con el Arca, según las describen el libro segundo de Samuel y el libro primero de los Paralipómenos (cap. 16). Varios salmos se compusieron para esas ocasiones.

Es incuestionable que las procesiones veterotestamentarias han influido en la liturgia de la Iglesia. Esto sólo fue posible a partir de la paz constantiniana, pues, en los siglos precedentes, los cristianos no podían hacer manifestaciones públicas de su religión, y en los lugares en que se celebraba la Eucaristía apenas podían desenvolverse, aunque San Justino (s. II) parece indicar la existencia de la procesión de las ofrendas en la sinaxis eucarística[71]. Si existía ya esa procesión, sería muy poco lucida, dado el reducido espacio en que se celebraba el culto en esa época.

B) El testimonio de la Carta a los Hebreos

Es interesante a este propósito recordar el motivo por el cual se escribió la carta a los Hebreos. Un grupo de sacerdotes y levitas hebreos convertidos al cristianismo, en medio de las dificultades que les acarreaban las persecuciones, se encontraban tentados de añorar la eficacia santificadora y el esplendor cúltico de la liturgia judía del Templo de Jerusalén, frente a lo que podía parecerles un culto muy descarnado, con un espiritualismo exagerado y con unos signos sagrados muy pobres. De ahí el esfuerzo del autor en demostrar e ilustrar por todos los medios posibles la inmensa trascendencia de la vida cristiana, como santificación y como culto, sobre la liturgia del Antiguo Testamento. De ahí también la terminología característica de la Carta con una impronta eminentemente litúrgica: *acercarse, presentarse, ofrecer, santificar, expiar, altar, sacerdote, etc.*

La dificultad era real. Había que hacerles ver las circunstancias especiales por las que pasaba el cristianismo, que no podía desenvolverse en toda su virtualidad. Gracias a esas circunstancias peculiares, san Pablo entregó una concepción espléndida de la vida cristiana. La Carta supone que toda la vida de los fieles en esta tierra no es otra cosa, en el fondo, que una inmensa procesión litúrgica de peregrinos hacia el Santuario donde habita Dios en el Cielo, para ser admitidos en su presencia, contemplarlo, alabarlo y ofrecerle sacrificios. Spicq lo ha expuesto de un modo admirable[72]. De ahí los temas fundamentales de la Carta: el pueblo de Dios peregrinante; el pueblo de Dios comunidad cultual; Cristo, el Hijo de Dios, Sumo Sacerdote, redentor, santificador, cabeza y guía de esa comunidad peregrinante y cultual; la vida moral de los cristianos, presupuesto y consecuencia de su participación en la acción santificadora y cultual de Cristo; las santificaciones y el culto del Antiguo Testamento, figuras y sombras de las santificaciones y culto de Cristo y en Cristo; y la actualidad presencial, sin fin, de la liturgia celeste de Cristo glorioso a la derecha del Padre en la asamblea litúrgica y festiva de los ángeles y de los justos que ya han alcanzado su fin, asamblea en la que ya los cristianos, en cierto modo, toman realmente parte por la peregrinación y en la fe[73].

C) Clases de procesiones

Podemos reunir las procesiones cristianas en tres grupos: eucarísticas, ocasionales y populares.

Las *eucarísticas* tienen lugar en torno a la Eucaristía: en las misas, al menos en las solemnes, hay procesiones en sentido amplio; por ejemplo, la de entrada, la del evangelio, la de ofrenda de los dones y la de la comunión.

Las *ocasionales* son aquellas que están previstas en determinados momentos del año litúrgico. A esta clase pertenecen, por ejemplo, la de las Candelas (2 de febrero), la del Domingo de Ramos, la del Cirio Pascual, la del Corpus Christi. También las procesiones de rogativas, cuyo momento celebrativo se deja al criterio del Ordinario.

Las procesiones *populares* son las que responden a diversas costumbres de los pueblos; por ejemplo, las de las estaciones cuaresmales en los *títulos* de Roma y en otras ciudades, la del 15 de agosto en Francia, las de la Semana Santa en diversas diócesis de España y otros lugares, las del Rosario de la Aurora en octubre y en otras ocasiones, etc.

El Ritual anterior contenía indicaciones para otras procesiones extraordinarias con motivo de sequías, grandes temporales, escasez de alimentos, guerras, etc. Estas procesiones se equiparan en la actualidad a las de rogativas y se hacen a juicio del Ordinario.

Cualquier procesión debe hacerse con un gran *sentido religioso*, el cual ha de tener expresión adecuada en el orden, en las oraciones y en los cantos. En las procesiones pueden llevarse estandartes, banderas de instituciones religiosas e imágenes sagradas. Siempre van precedidas por la cruz parroquial y los acólitos con cirios encendidos. El turiferario se sitúa delante de la Cruz.

D) Las procesiones en el nuevo Ritual

Las únicas procesiones de que trata el nuevo Ritual (ya hemos visto que el Misal prescribe otras) son las eucarísticas y las del traslado de las reliquias.

Sobre las eucarísticas indica que son expresiones con las que el pueblo cristiano da testimonio público de su fe y de su piedad hacia el Santísimo Sacramento, sobre todo si se

lleva la Sagrada Eucaristía por las calles entre cantos y en medio de un ambiente solemne. Corresponde al Ordinario del lugar juzgar sobre el tiempo, lugar, organización, etc., para que se celebren con dignidad y sin desdoro de la debida reverencia al Santísimo Sacramento[74].

Entre las procesiones eucarísticas adquiere especial importancia y significación en la vida pastoral de la parroquia o de la ciudad la que suele celebrarse todos los años en la solemnidad del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, o en algún otro día oportuno cercano a esta solemnidad. Conviene, pues, que, donde las circunstancias actuales lo permitan y verdaderamente pueda ser signo colectivo de fe y de adoración, se conserve esta procesión de acuerdo con las normas del derecho.

Cuando se trata de grandes ciudades y la necesidad pastoral así lo aconseja, se pueden organizar, a juicio del Ordinario del lugar, otras procesiones en las barriadas principales de la ciudad. Donde no se pueda celebrar la procesión en la solemnidad del Cuerpo y de la Sangre de Cristo, conviene tener otra celebración pública en la iglesia catedral o en otros lugares oportunos.

Es conveniente que la procesión con el Santísimo Sacramento se celebre a continuación de la Misa en la que se consagra la hostia que ha de trasladarse en la procesión. Sin embargo, nada impide que ésta se haga después de una adoración pública prolongada que siga a la Misa.

Las procesiones eucarísticas se organizan según los usos de la región, tanto en lo que respecta al ornato de plazas y calles como en lo que toca a la participación de los fieles. Durante el recorrido, según lo aconseje la costumbre y el bien pastoral, pueden hacerse algunas estaciones o paradas, incluso con la bendición eucarística. Sin embargo, los cantos y oraciones han de ordenarse de tal modo, que manifiesten su fe en Cristo y se ocupen sólamente del Señor.

El sacerdote que lleva el Santísimo Sacramento puede usar o los ornamentos utilizados en la celebración de la Misa, o bien la capa pluvial de color blanco, si la procesión tiene lugar inmediatamente después de la Santa Misa; en caso contrario, llevará capa pluvial blanca.

Han de utilizarse cirios, incienso y palio, bajo el que mar-

chará el sacerdote que lleva el Sacramento, según los usos de la región.

Conviene que la procesión vaya de una iglesia a otra; sin embargo, si las circunstancias del lugar lo aconsejan, se puede volver a la misma iglesia de la que se partió.

Al final se imparte la bendición con el Santísimo Sacramento en la iglesia en que concluye la procesión o en otro lugar oportuno; y se reserva el Santísimo Sacramento[75].

A estas procesiones hay que añadir las del Ritual para la dedicación de una iglesia, que menciona varias. La primera se tiene en el acto de colocación de la primera piedra o comienzo de la construcción de una iglesia; la segunda, el día de la dedicación al comienzo del rito[76]. Antiguamente se prescribía una procesión para el traslado de las reliquias que habían de ser incluidas en el altar que se consagraba. En la actualidad es obligatorio el uso de las reliquias en la consagración de los altares; pero el Ritual matiza «que es oportuno conservar la tradición de la Liturgia Romana de colocar reliquias de mártires o de otros santos debajo del altar»[77]. Si se colocan reliquias en el altar o altares que se consagran, se preparan en el lugar en el que se reúne el clero y el pueblo fiel para iniciar la procesión, y las reliquias se llevan procesionalmente. Lo mismo sucede en la consagración de altares[78].

2. Peregrinaciones

Las peregrinaciones se asemejan a las procesiones, pero su recorrido es mucho más largo. Las primeras manifestaciones conocidas de estos actos de piedad se encuentran en las visitas a Palestina para venerar los lugares donde ocurrieron hechos insignes del Salvador y de siervos de Dios tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Los primeros peregrinos a Tierra Santa de los que se tienen noticia fueron Melitón de Sardes y Orígenes. La idea antiquísima de que la vida del cristiano en este mundo es una especie de peregrinación y destierro, cuajó pronto en la práctica de las peregrinaciones y expediciones devotas, cada vez más frecuentes a partir del siglo IV. De estos viajes se con-

servan algunas descripciones en los llamados *Itinerarios*[79]. Luego tuvieron gran relieve las peregrinaciones a Roma, a Santiago de Compostela y a otras ciudades o lugares en donde se encontraba un Santuario insigne por sus reliquias o imágenes veneradas de Cristo, la Virgen y los Santos. A pesar de ello, en la liturgia nunca ha existido un rito especial para las peregrinaciones[80].

3. Los jubileos

Recibe el nombre de *jubileo*, un año, cada veinticinco, en el que el Papa concede a los peregrinos que vayan a Roma, y a los que allí viven, una indulgencia plenaria de eficacia muy particular. También se concede una indulgencia similar en el *año jacobeo* a quienes visiten el sepulcro de Santiago de Compostela todos los años en que la fiesta del santo apóstol coincida en domingo. Por extensión, se conceden jubileos a determinados santuarios en circunstancias especiales.

El término *jubileo* («año de jubileo») tiene su origen en la palabra hebrea *yobel*, que significa *carnero* y, por extensión, *cuerno de carnero*. Se empleaba en la Biblia para designar las trompetas que invitaron al pueblo israelita a acercarse al Sinaí (Ex. 19,13) y las que sonaron al dar vueltas alrededor de las murallas de Jericó. Al son de dichas trompetas se anuncia el año jubilar entre los judíos, año de gracia y de libertad.

El primer jubileo cristiano conocido se celebró el año 1300 y fue promulgado por el Papa Bonifacio VIII. En la basílica de San Juan de Letrán, junto a la puerta principal, hay una pintura muy antigua que recuerda este hecho. Los *Años Santos* de Roma sufrieron diversas transformaciones. Al principio se estableció que el año santo jubilar se celebraría cada cien años y habrían de visitarse las basílicas de los santos apóstoles Pedro y Pablo. Clemente VI declaró año santo jubilar el año 1350, añadiendo la visita a la basílica de San Juan de Letrán. Urbano VI declaró en 1389 que el año santo jubilar había de celebrarse cada 33 años en recuerdo de

los años de Jesucristo, y extendió el número de basílicas a la de Santa María la Mayor. Otro jubileo fue decretado por el Papa Martín V en 1423. Pero Nicolás V, en 1450, estableció que se celebrasen de nuevo cada 50 años. Finalmente, en 1470, el Papa Paulo II dispuso que en adelante el año santo jubilar tuviera lugar cada 25 años. Así continúa en la actualidad, exceptuados algunos jubileos extraordinarios, como el promulgado por Pío XI, en 1934, (año jubilar de la Redención), y el Año Mariano (7.VI.1987-15.VIII.1988) convocado por Juan Pablo II.

En el ceremonial del Año Santo destaca la apertura y el cierre de la Puerta santa en las cuatro basílicas romanas antes citadas. Su origen se remonta al siglo XV y se abren en la tarde de Navidad anterior al Año Santo y se cierran el día de Navidad de ese año. En la ceremonia actúa el Papa en la basílica de San Pedro del Vaticano y un cardenal legado en cada una de las otras tres basílicas. Simboliza, según parece, la idea de la apertura del Paraíso, debido a la indulgencia plenaria concedida. Las condiciones para obtener esa indulgencia se exponen en la Bula de promulgación.

Parte Tercera

EL AÑO LITURGICO

INTRODUCCION[1]

1. Generalidades

El año litúrgico es el tiempo que media entre las primeras vísperas de Adviento y la hora nona de la última semana del Tiempo ordinario, durante el cual la Iglesia celebra —por medio de la Eucaristía diaria y hebdomadaria, los demás sacramentos, el Oficio divino y otras acciones sagradas— el entero misterio de Cristo, desde su nacimiento hasta su última y definitiva venida; venera con amor especial a la Santísima Virgen María, «unida con vínculo indisoluble a la obra salvífica de su Hijo» (SC, 103); y recuerda a los mártires y demás santos, exponentes cualificados de la fuerza salvadora del Misterio Pascual (cfr. SC, 102-104).

El año litúrgico es, pues, una *realidad salvífica,* aunque esté dividido en unidades *cronológicas*: el día, la semana y el año.

La Iglesia celebra el misterio de Cristo sobre todo en el *temporal,* y el misterio de María y el de los santos en el *santoral.*

El *temporal* comprende el Adviento, Navidad-Epifanía, la Cuaresma, el Triduo Sacro, la Cincuentena Pascual y el Tiempo ordinario. Todos ellos, a excepción del Triduo Sacro, giran en torno a las ferias, los domingos y las solemnidades y fiestas del Señor. El *santoral* comprende las solemnidades, fiestas y memorias de María y de los santos.

Dentro del *temporal,* el domingo o celebración semanal

de la Pascua del Señor —que es histórica y teológicamente el núcleo de todo el año litúrgico— y el Triduo Sacro descuellan sobre todo lo demás; pues el domingo es la cumbre de la semana y el Triduo Sacro la cumbre del año litúrgico. Tienen también importancia especial los tiempos de Adviento, Cuaresma y Pascua, que son considerados como *tiempos fuertes.*

Según esto, puede afirmarse que el Misterio Pascual de Cristo, realizado en la plenitud de los tiempos y prefigurado a lo largo de la historia de Israel, es el eje de la historia de la salvación y el punto al que siempre remite cualquier acción cultual. Su reactualización por medio de los sacramentos, especialmente el de la Eucaristía, da cauce a la intervención permanente de Dios en la historia salvífica. Las acciones sacramentales, celebradas a lo largo del año litúrgico, articuladas en un conjunto de fiestas y ciclos, constituyen un auténtico *tiempo de salvación.* Por ello, el año litúrgico es, *como antes hemos dicho, no una unidad temporal sino salvífica.*

2. Ritmo diario, semanal y anual

La Iglesia ha introducido en la liturgia la *división natural* del tiempo. Eso explica que la liturgia se mueva en torno al día, la semana y el año.

Sin embargo, la Iglesia ha dado un valor *relativo* a las distintas divisiones del tiempo, pues el elemento fundante del día, de la semana y del año no es el movimiento de la tierra alrededor del Sol o sobre sí misma, sino el *misterio* que en ellos se celebra y conmemora.

En esta perspectiva se comprende que exista una relación entre esas fracciones y el misterio de Cristo, de la cual surgen los *ritmos celebrativos* que, lógicamente, han de ser tres: diario, semanal y anual.

A) Ritmo diario

Según las *Normas Generales sobre el Año Litúrgico,* «cada uno de los días se santifica con las celebraciones litúr-

gicas del Pueblo de Dios, principalmente por medio del Sacrificio Eucarístico y el Oficio divino» (n. 3).

El *día litúrgico* no coincide exactamente con el día solar, puesto que aunque suele durar 24 horas, contables «de media noche a media noche», «la celebración del domingo y de las solemnidades comienza ya desde la víspera del día precedente» (*Ibidem*). Ello se debe a que la Iglesia ha incorporado simultáneamente el cómputo romano —que contaba como nosotros: de media noche a media noche— y el judío, que contaba de tarde a tarde. Sin embargo, ha prevalecido el cómputo romano, puesto que no solamente es la *norma general* para medir el día, sino también el baremo para la división del día en *horas* (prima, tercia, sexta y nona), equivalentes a tres horas de nuestro reloj, y en vigilias (cuatro también). Estas horas y vigilias dieron origen a la organización horaria del Oficio divino, que ha estado vigente hasta fecha muy reciente. Hoy sólo se conserva parcialmente, puesto que en la *Liturgia de las Horas* actual el día se santifica por dos grandes realidades: la celebración de los Laudes matutinos —que recuerdan la resurrección— y las Vísperas u oración vespertina, que invita a dar gracias a Dios por todos los beneficios concedidos y a mirar a Cristo como luz que no tiene ocaso. De tal modo que, la nomenclatura y división horaria precedentes han quedado reducidas a la *hora intermedia*, que sigue llamándose tercia, sexta y nona y tiene, de hecho, un formulario adecuado a cada una de ellas.

B) Ritmo semanal

La semana es un período de tiempo de siete días, que equivale a una de las cuatro partes del *ciclo lunar completo*.

El cristianismo no inventó esta unidad, sino que la asumió del judaísmo, aunque pudo haberla tomado del mundo grecorromano, donde también era conocida.

La prehistoria judía de la semana cristiana explica la *nomenclatura* de los días y su sentido *religioso*. En efecto, mientras los romanos designaban los días según el nombre de alguno de los planetas entonces conocidos (el Sol, la Luna, Saturno, etc.) y se les ponía bajo su patrocinio, los judíos tomaban como referencia el sábado, que era el día séptimo,

día en el cual Dios remató la obra de la creación (cfr. Gn. 2). Así, lo que hoy llamamos domingo era el día primero, el lunes el día segundo, etc. Sólo había una excepción: la Parasceve —nuestro viernes—, que significaba «el día anterior».

Originariamente los cristianos celebraron el sábado y el domingo. El sábado, porque la mayor parte de ellos procedía del judaísmo y habían sido educados en la Ley Mosaica, donde tanta importancia tenía el sábado. Además, habían visto que el Maestro guardaba también el sábado, aunque se mostrase como «señor» del mismo y, por tanto, superior a él. El domingo, porque los hechos pascuales: la resurrección y las apariciones del Resucitado comportaban la celebración especial del día en que ocurrieron tales eventos.

Poco a poco el domingo fue afianzándose como el día cultual de los cristianos, terminando no sólo por arrebatar al sábado la primacía, sino desplazándolo completamente. Eso explica que, desde la misma época apostólica, la Iglesia haya celebrado el domingo como día pascual, mediante la celebración de la Eucaristía, «en la cual se hacen de nuevo presentes la victoria y el triunfo de su muerte» (cfr. SC, 6).

La semana cristiana siempre se moverá en torno al domingo y la Iglesia nunca permitirá que se rompa esa unidad de siete días en torno al *día del Señor* o al *día señorial del Señor,* como dice tautológicamente la *Didaché.*

Dentro de la semana cristiana destacan también el *viernes* y el *miércoles,* que han sido días tradicionales de ayuno y oración. Ellos fueron, también, los primeros días de la semana que, junto con el domingo, contaron con la celebración de la Eucaristía.

Aunque las semanas del año litúrgico son idénticas en número a las del año civil (cincuenta y dos), tienen un cómputo distinto; pues en la liturgia se sigue el orden de los domingos y de los tiempos, con lo cual no podemos hablar de una unidad lineal sino concéntrica. Además, el Oficio divino divide el Salterio en cuatro semanas, comenzando la primera siempre que se inicia un nuevo tiempo litúrgico.

C) Ritmo anual

El año es, junto con el día, el período con mayor entidad propia, ya que la semana y el mes tienen como base el día en relación con el año.

El año puede ser *solar* o *lunar*, según se fije su duración a partır de la proximidad de la tierra al Sol o computando los ciclos de la Luna —doce fases completas—, respectivamente.

El año lunar es más antiguo, pero el solar es más perfecto. Este último tiene 365 días, 5 horas, 48 minutos y 48 segundos; mientras que el lunar tiene 354 días, 8 horas y 45 segundos; de ahí la dificultad que existió siempre para combinar ambos años. Para resolver estas dificultades y poder medir el año con mayor precisión, se inventaron muchos sistemas, de los cuales los más importantes han sido el *juliano* —que toma su nombre de Julio César, que lo puso en vigor el año 45 antes de Jesucristo—, el cual divide el año en 12 meses de 30 y 31 días alternativamente, excepto febrero, que consta de 28 días, a los que se añade 1 cada cuatro años; y el *gregoriano* que entró en vigor en 1582, fecha en que Gregorio XIII introdujo un cómputo más preciso.

En efecto, en tiempos de este Papa el cómputo *juliano* había producido ya un desajuste de 10 días entre el calendario y el tiempo real. Para solucionarlo, Gregorio XIII mandó eliminar esos días y pasar del 4 al 15 de octubre de 1582 y determinó que los años del comienzo de siglo no fuesen bisiestos, a no ser que fuesen múltiplo de cuatro. El *sistema gregoriano* no fue admitido por los ortodoxos —que siguieron con el *juliano*— pero sí por los protestantes.

El año litúrgico coindice con el civil en cuanto a su duración, pero tiene una estructura propia —en parte heredada del judaímo— consistente en la articulación de *dos ciclos* de fiestas: unas *fijas* y otras *movibles*, según tengan asignado un día fijo o su celebración se determine a partir de la fecha de la Pascua.

La Pascua cristiana está ligada al plenilunio de primavera, según dispuso el concilio de Nicea (a. 325). Cada año se celebra en un día distinto, pero siempre ha de ser el domingo siguiente al citado plenilunio, es decir: entre el 22 de marzo y el 25 de abril.

Por otra parte, mientras el año civil comienza el 1 de enero, el litúrgico lo hace el primer domingo de Adviento, aunque ninguno de los dos tiene una gran tradición; de hecho, los pueblos antiguos iniciaban *siempre* el año nuevo en pri-

mavera; los romanos, por su parte, tenían como primer mes el de *marzo.* Según se desprende de los sermones de los Santos Padres y de las primeras colecciones de textos litúrgicos, en su tiempo estaba vigente la praxis romana, pues ambos testimonios hablan de los meses séptimo, noveno y décimo (que son los que han dado origen a nuestros meses de septiembre, noviembre y diciembre, respectivamente).

Todavía puede añadirse una última observación. Mientras existió una cultura agraria, la Iglesia celebró anualmente tres *témporas,* correspondientes a las estaciones de otoño, invierno y verano, a las que pronto añadió la de primavera.

Las *témporas* eran días en los que se ayunaba y se celebraba la Sagrada Eucaristía en los miércoles y viernes de la semana correspondiente; concluía con una vigilia el sábado, al final de la cual tenía lugar la celebración eucarística. Eran, pues, días de acción de gracias y petición de ayuda.

Actualmente las Conferencias Episcopales de cada nación regulan el tiempo, la duración y el modo de celebrar las *témporas.* En España se celebran los días 5 al 7 de octubre, o al menos el día 5; fechas muy aptas para los medios agrícolas y que en los centros urbanos se pueden relacionar fácilmente con el comienzo del curso académico o con la reanudación de las actividades interrumpidas durante el verano. Se llaman *ferias mayores de petición y acción de gracias.*

3. Visión de conjunto

Hechas estas aclaraciones, pasamos a desarrollar detenidamente cada una de las unidades del año litúrgico. En primer lugar analizaremos el *temporal,* comenzando por el domingo, como elemento fundante y principal del año litúrgico. Después estudiaremos cada uno de los ciclos.

En segundo lugar nos detendremos en la celebración del misterio de María. Terminaremos la exposición con unas breves indicaciones sobre el culto de los santos.

Capítulo I
EL DOMINGO[2]

1. Desde los orígenes hasta el siglo IV

El domingo es, desde el punto de vista histórico, la primera fiesta cristiana; más aún, durante bastante tiempo fue la única. Los primeros cristianos comenzaron enseguida a celebrarlo, pues ya hablan del domingo la primera carta a los Corintios (16, 1), el libro de los Hechos (20, 27), la Didaché (14, 1) y el Apocalipsis (1, 10).

A) Nomenclatura

Aunque terminó prevaleciendo el término *kiriaké emera, dies Domini, día del Señor,* durante los primeros tiempos la terminología no fue uniforme. El domingo fue designado como «el día primero de la semana» o «día siguiente al sábado» (1 Cor. 16, 2; Act. 20, 7); «día octavo» (Epist. de Bernabé, 15, 9), «día primero» y «día del sol» (San Justino, I Apol. 67) y «día del Señor» (Apoc. 1, 10; Didaché 14, 1).

El *día del Señor* comporta la idea de que Jesús, por su Resurrección, ha sido constituido Señor, es decir: que desde ese momento está en la gloria, a la derecha de Dios Padre, que es Señor de vivos y muertos, que volverá al final de los tiempos a juzgar y que su reino no tendrá fin. Este es uno de los temas esenciales del kérigma primitivo (Act. 2, 22-25, comparado con salmo 109; 2, 36; Rm. 10, 9; 1 Cor. 12, 3; Fil. 2, 9-11). *Día del Señor* no se refiere, por tanto, al profético «día venidero, día terrible, día de cólera de Dios, día de la venganza del Señor» (Is. 34, 8; cfr. Ex. 7, 19; Sof. 1, 8; 2, 3); ni siquiera al «día que hace el Señor», día de la victoria de

los que han permanecido fieles (Mal. 3, 17; 4, 3), sino al «día que hizo el Señor, día de alegría y gozo», del salmo 117, interpretado en clave profética, es decir, referido a la Resurrección. El *día del Señor* es, en definitiva, el «día señorial del Señor», según la tautología tan inelegante como expresiva de la Didaché (14, 1).

El domingo como *día primero* significa el día en que Cristo, por su Resurrección (que aconteció el primer día de la semana), inaugura una nueva creación, superior a la primera[3]. En este mismo sentido lo entenderán algunos escritores eclesiásticos posteriores: Clemente de Alejandría[4]; Eusebio de Cesarea[5]; Pseudo Eusebio de Alejandría[6]. Hay, pues, una aproximación entre la primera creación del Génesis y la nueva creación que ha realizado la Resurrección de Cristo.

Como *día octavo,* el domingo es el día que recuerda el Bautismo, en cuanto realidad que nos salva[7] y como nueva circuncisión que suplanta a la circuncisión judía, que se celebraba el octavo día[8], y, sobre todo, el anuncio del día que no tendrá fin (sentido escatológico).

De todos modos, esta variada terminología expresa una realidad fundamental: el domingo es el día que celebra el misterio de la Resurrección del Señor. Las demás significaciones son colaterales.

B) Los orígenes

Es indudable que el significado y el origen del domingo —prescindiendo de algunos detalles menos claros— tienen como transfondo el conjunto de hechos y tradiciones que forman la Pascua: Resurrección de Cristo victorioso, y apariciones a los suyos.

Esa es la causa que explica la conexión que establecen muchos testimonios antiguos entre la celebración dominical cristiana y el gran suceso pascual[9], el nexo entre la Pascua de Cristo y el domingo cristiano[10], y el carácter alegre, festivo y esperanzado del primitivo domingo[11].

La constitución *Sacrosanctum Concilium* resume muy bien el origen y el significado pascual del domingo: «La Iglesia celebra el misterio pascual en virtud de una tradición apostólica que se remonta al mismo día de la Resurrección

de Cristo, cada ocho días. A este día se le llama con razón el día del Señor o domingo» (n. 106). En cuanto a la concretísima cuestión de si el domingo surge del hecho mismo de la Resurrección, como creen la mayoría de los autores, o de las apariciones del Resucitado la tarde de Pascua y ocho días después —como opinan Rordorf y parece que Cullmann—, es innegable que la Iglesia, iluminada por la luz de Pentecostés, «desde entonces, nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual... celebrando la Eucaristía, en la cual se hacen de nuevo presentes la victoria y el triunfo de su muerte» (SC, 6).

C) Elementos específicos

Respecto a los elementos específicos del domingo cristiano, los documentos no dejan lugar a dudas: la celebración de la *Eucaristía* es el eje dominical[12]. En ella el Resucitado se hace presente entre sus hermanos en la fe y éstos se encuentran con Él a nivel sacramental. De este modo aparece que la Resurrección no sólo ha dado origen y fisonomía al domingo sino que ha estado también, desde el principio, en el corazón de la celebración dominical.

Esa presencia del Resucitado, a la vez que alegra a la comunidad reunida en su nombre (la cual, por otro lado, le siente todavía muy cercano), aumenta la esperanza de volver a verlo, originando así una vivísima *tensión escatológica*, resultante de unir la presencia de Cristo resucitado en la celebración eucarística con su última y definitiva venida, esperada ardientemente, como se desprende del «venga la gracia y pase este mundo» (*Didaché*, 10, 6). Pero el Resucitado no sólo se hacía presente, sino que se entregaba como «pan de vida» o «antídoto para no morir»[13], convirtiéndose así en prenda y anticipo de la resurrección de los cristianos.

Dentro de este marco eucarístico, el domingo incluyó la *lectura de la Palabra de Dios*. Mientras vivieron los Apóstoles, su voz resonaba en las asambleas eucarísticas, como atestigua el relato de Tróade (Act. 20, 7-12); más tarde, comenzaron a leerse sus escritos y todos los demás del Antiguo y Nuevo Testamento[14]. La Palabra de Dios incluía un comentario actualizado, es decir, la homilía[15]. La liturgia de la

Palabra tuvo tanta importancia, que pronto vino a ser inconcebible una celebración dominical en la que no se partiese a la vez el pan de la Palabra y el pan Eucarístico.

La celebración de la Eucaristía trajo consigo la inclusión de un tercer elemento dentro de la primitiva estructura del domingo: el *convenire in unum*. En torno a la Eucaristía, los cristianos se expresaban mutuamente los vínculos de fraternidad, surgidos del Bautismo, por el perdón de las ofensas [16], el ósculo de la paz [17] y la limosna [18]. Ese «reunirse en común para participar en la Eucaristía» era tan importante, que la ausencia de un cristiano de la sinaxis eucarística se consideraba como signo de la quiebra inicial o definitiva de la nueva vida que en él había inaugurado el Bautismo.

D) El trabajo

En cambio, la celebración primitiva del domingo no exigió ni incluyó el descanso laboral —como ocurría con el sábado judío—, ni siquiera en el ambiente jerosolimitano, donde parece que coexistieron durante algún tiempo la celebración sabática y la dominical.

La explicación de esta realidad, al menos por lo que respecta a las comunidades cristianas procedentes de la gentilidad, se encuentra en el hecho de que la minoría cristiana tuvo que aceptar y compartir unas estructuras sociales y civiles en las cuales el domingo era un día laboral. Incluso ese contexto podría explicar que las reuniones para celebrar la Eucaristía tuvieran lugar al atardecer del sábado o el domingo por la noche o el domingo muy de mañana. El descanso dominical no entró en la praxis cristiana hasta que Constantino lo impuso como obligatorio dentro del Imperio.

En resumen: durante los primeros siglos el eje del domingo fue la celebración de la Sagrada Eucaristía. En ella se conmemoraba y actualizaba la Resurrección de Jesucristo y los fieles se reunían para participar del pan de la Palabra y del pan sacramental, a la vez que fomentaban y expresaban la fraternidad. Aunque no era una obligación moral tomar parte en la Eucaristía, la comunidad cristiana se sentía urgida a hacerlo y los fieles superaban con su fervor las dificultades que surgían del carácter laboral del domin-

go y de otras circunstancias, a veces no sólo adversas sino hostiles. Gracias a esa participación, verdaderamente piadosa y consciente, su vida se convertía en un claro y atrayente testimonio cristiano.

2. Evolución posterior

A partir del siglo IV, el domingo experimenta una importante evolución, gracias a estos cuatro factores: la ley del descanso, el desarrollo del año litúrgico, el entibiamiento del fervor primitivo y la sobrevaloración de las fiestas de los santos.

A) El descanso dominical

Aunque permanecen oscuras las causas y motivaciones, el tres de marzo del 321 el emperador Constantino impuso a todas las profesiones y categorías de trabajo, la obligación de descansar el domingo [19]. En una constitución un poco posterior (3 de julio del mismo año), prohibió también los procesos judiciales, pretendiendo favorecer así el culto dominical. Otros emperadores dieron nuevas disposiciones con idéntica intención (Valentiniano: 21 de abril del 368-373?; Graciano, Valentiniano y Teodosio: 3 de noviembre del 386; Valentiniano, Teodosio y Arcadio: a. 389; Honorio y Teodosio: a. 409), como la que prohibía los juegos y espectáculos por respeto al culto divino (a. 392-395?, repetida el a. 425).

Esta legislación encontró una predisposición favorable en los cristianos, motivada por las necesidades cultuales que trajeron consigo las numerosas conversiones y el carácter gozoso del domingo; el cual, aunque se fundamenta en la Pascua de la liturgia dominical, tiende a prescindir de lo que es duro y odioso en este día (como los procesos) o pueda coartarlo (vg. el trabajo); y procura favorecer, en cambio, las medidas sociales y caritativas que facilitan comunicarlo a los demás.

También fue acogido favorablemente por la Iglesia oficial, según se desprende de un canon del Concilio de Laodicea (c. 29), que invita a los fieles a honrar el domingo absteniéndose del trabajo, en cuanto sea posible.

Los Padres de este momento trataron de justificar teológicamente el descanso dominical, viendo en él un elemento necesario para mantener el debido equilibrio entre las actividades del cuerpo y del espíritu; y un medio muy eficaz para fomentar las relaciones personales y sociales entre los hombres y favorecer la participación en el culto. Sin embargo, se vieron obligados a luchar contra un doble hecho: el *sabatismo* de quienes querían suplantar el domingo por el sábado y la *sabatización* del domingo, que reducía el día del Señor a un mero descanso, dando lugar a que los fieles se entregaran a los juegos y esparcimientos, olvidando sus deberes religiosos. Durante el siglo IV los Padres se lamentan frecuentemente de la indolencia de muchos cristianos, que no acuden a la celebración dominical eucarística por dedicarse a sus negocios, al circo o al teatro.

B) Desarrollo del año litúrgico

En los siglos V-VI el año litúrgico sufrió un fuerte desarrollo: se organizaron la Cuaresma, el Tiempo Pascual, Navidad-Epifanía, Adviento; aumentó el número de los santos en el calendario y se introdujeron en el mismo las primeras fiestas marianas. Todo esto trajo consigo un cambio profundo respecto al domingo; de tal modo que no tardó en oscurecerse su carácter de día de la Resurrección, siendo necesario muy pronto un esfuerzo de reflexión para redescubrirlo.

De otro lado, el lugar que pasaron a ocupar muchos domingos dentro de los respectivos ciclos motivó que adquiriesen un cierto individualismo y una fisonomía particular, viéndose menos en cada uno la Pascua hebdomadaria. Unicamente los *domingos ordinarios* o cotidianos, que más tarde se llamarían «después de Epifanía» y «después de Pentecostés», mantuvieron en primer plano el primitivo carácter del domingo como celebración semanal de la Pascua del Señor.

C) Decaimiento del fervor y obligatoriedad de la misa dominical

Como atestigua San Ignacio de Antioquía, nunca faltó un cierto número de cristianos tibios o indolentes, que celebra-

ban sin fervor el domingo y no participaban en la Santa Misa. Este grupo aumentó mucho cuando masas enteras se convirtieron al cristianismo después de la paz constantiniana sin la preparación evangelizadora deseable.

Los Padres reaccionaron vivamente contra esta situación, insistiendo en sus predicaciones en el peligro de condenación a que se exponían quienes faltaban frecuentemente a la Eucaristía dominical. Ya antes decía la Didascalia (2, 59, 3): «¿qué excusa presentará a Dios quien, anteponiendo sus intereses particulares, no acude el domingo a nutrirse con la Palabra que salva y el alimento divino que permanece eterno?». Sin embargo, en este momento ninguno de los Padres orientales usa la expresión pecado grave, ni menciona la obligación grave de *cada uno* de los cristianos para asistir *cada domingo* a la celebración eucarística. En Occidente, Máximo de Turín (a. 408-423) es el primero en considerar la ausencia a la Eucaristía dominical como una *ofensa* a Dios, pues supone un desprecio a la invitación de Cristo[20].

San Cesáreo de Arlés (†542) es el primer testimonio que dice expresamente que es «pecado grave contra Dios»[21] faltar a la misa dominical. Poco después, en el concilio de Agda (a. 506), aparecerá la primera ley eclesiástica que sancione explícitamente la obligación grave de participar en la misa del domingo (c. 47).

Este Concilio, junto con los de Orleáns (a. 511, cn. 26; a. 538, cn. 32) y los *Statuta Ecclesiae Antiqua* —documento de la Galia meridional de mitad del siglo V—, gracias a su inserción en las colecciones canónicas y en el Decreto de Graciano, forman la base jurídica de la disciplina dominical posterior, incluida la del Código de Derecho Canónico de 1917 (cánones 1248 y 1249).

Hacia el siglo IX se añadió una nueva precisión al precepto de participar en la Eucaristía dominical, pues ya no bastaba con hacerlo en cualquier lugar sino en la *propia parroquia*. Con la llegada de las Ordenes Mendicantes se inició la desaparición de esta peculiaridad, siendo definitivamente abrogada en 1592 por el Papa Clemente VIII. En cambio, siguió insistiéndose cada vez más en la obligación grave de oír misa entera *todos* y *cada uno* de los domingos. Los ar-

gumentos esgrimidos para justificar esta legislaicón fueron las disposiciones jurídicas del concilio de Agda y, sobre todo, la praxis de la Iglesia.

D) Celebración de los santos en domingo

La dinámica interna de la Iglesia y del mismo año litúrgico provocaron el crecimiento del santoral. Pero al no valorarse bien durante la Edad Media la primacía del misterio de Cristo, el domingo fue desplazado con frecuencia por la celebración de un santo o por otra celebración votiva.

Durante ese mismo período se consolida la costumbre de completar la celebración de la Resurrección de Cristo —elemento tradicional del domingo— con un homenaje especial a Dios Trino; lo que trajo consigo la suplantación de la misa dominical por la de la Santísima Trinidad.

San Pío V intentó restablecer la prevalencia del domingo, mandando que no cediese, salvo en determinadas ocasiones, a las fiestas de santos con carácter de dobles menores. No obstante, a partir del siglo XVII se inicia una situación tan grave, que el oficio dominical estaba casi abolido en tiempos de san Pío X. Este santo Pontífice dio medidas muy restrictivas sobre la celebración de fiestas en domingo. Tenían carácter provisional, pues pretendía realizar una reforma más amplia; reforma que no pudo ultimar por falta de tiempo.

3. El domingo en el momento actual

A) Orientación doctrinal del Vaticano II

La Constitución sobre la Liturgia del Concilio Vaticano II se ocupa frecuentemente del domingo. Por ejemplo, al tratar de las celebraciones de la Palabra (n. 35-4), de la participación en la Misa (n. 48), de la homilía (n. 52) y del rezo comunitario de las Vísperas (n. 100).

Sin embargo, donde encara la cuestión con mayor amplitud y con gran hondura teológico-pastoral es en el capítulo referente al año litúrgico. En él, después de afirmar que «la Santa Madre Iglesia (...) cada semana, en el día que lla-

mó *del Señor*, conmemora su resurrección» (SC, n. 102), dedica un denso y extenso número a tratar del origen, naturaleza y características del domingo. He aquí el texto:

«La Iglesia, por una tradición apostólica, que trae su origen del mismo día de la resurrección de Cristo, celebra el misterio pacual cada ocho días, en el día en que es llamado con razón "día del Señor" o domingo. En este día, los fieles deben reunirse a fin de que, escuchando la Palabra de Dios y participando en la Eucaristía, recuerden la pasión, la resurrección y la gloria del Señor Jesús y den gracias a Dios que los hizo renacer a la viva esperanza por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos (1 Pd. 1, 3). Por esto, el domingo es la fiesta primordial, que debe presentarse e inculcarse a la piedad de los fieles de modo que sea también día de alegría y de liberación del trabajo. No se le antepongan otras solemnidades, a no ser que sean de verdad de suma importancia, puesto que el domingo es el fundamento y el núcleo de todo el año litúrgico» (SC, n. 106).

Esta doctrina ha sido confirmada y normatizada en varios documentos litúrgicos posteriores, sobre todo en la Instrucción *Eucharisticum Mysterium* (25-V-1967), en el *Calendarium Romanum* (1969) y en *OGMR-Ordo Missae* (3.IV.69 y 6.IV.69, respectivamente).

B) El nuevo Código de Derecho Canónico

El nuevo Código de Derecho Canónico recoge sustancialmente esta doctrina en los tres cánones que dedica al domingo (cc. 1246, 1247, 1248). «El domingo —comienza afirmando—, en el que se celebra el misterio pascual, por tradición apostólica, ha de observarse en toda la Iglesia como fiesta principal de precepto» (c. 1246). Un poco más adelante añade: «El domingo (...) los fieles tienen obligación de participar en la Misa; y se abstendrán además de aquellos trabajos y actividades que impidan dar culto a Dios, gozar de la alegría propia del día del Señor y disfrutar del debido descanso de la mente y del cuerpo».

Comparando estos cánones con los del Código anterior, se advierte un fuerte contraste. En efecto, en el Código de 1917 el domingo aparecía como un día «festivo» y «de pre-

cepto» (c. 1247) en el cual «se debe oír Misa (...) y abstenerse de trabajos serviles y de actos forenses, e igualmetne, si no lo autorizan costumbres legítimas o indultos peculiares, (...) del mercado público, de las ferias y de otras compras y ventas públicas» (c. 1248).

Las mayores novedades del nuevo Código son éstas: la afirmación explícita de que el domingo: a) celebra el misterio pascual, b) es de origen apostólico, c) es la fiesta principal de la Iglesia, d) es el día de la alegría cristiana y e) el día en que la comunidad cristiana participa en la celebración eucarística. Así mismo, la supresión de la división clásica del Código anterior de trabajos *serviles* y *liberales*, y la consiguiente prohibición o permisión; tanto el trabajo como el descanso reciben una nueva impostación. Se prohíben, en efecto, los trabajos y actividades que impiden cualquiera de estos tres aspectos: dar culto a Dios, gozar de la alegría propia del día del Señor y disfrutar del debido descanso de la mente y del cuerpo.

Teniendo en cuenta la doctrina conciliar sobre la participación litúrgica en general y la participación eucarística en particular, no es difícil advertir la diferencia que existe entre la formulación «se debe *oír* misa» (c. 1248 del Código anterior) y «los fieles tienen obligación de *participar* en la Misa» (c. 1247 del Código vigente).

Una tercera novedad importante está contenida en el canon 1248, donde se recoge y normatiza la nueva situación pastoral surgida en bastantes lugares por la escasez de clero: «Cuando falta el ministro sagrado u otra causa grave hace imposible la participación en la celebración eucarística, se recomienda vivamente que los fieles participen en la liturgia de la Palabra, si ésta se celebra en la iglesia parroquial o en otro lugar sagrado conforme a lo prescrito por el obispo diocesano, o permanezcan en oración durante el tiempo debido personalmente, en familia, o, si es oportuno, en grupos familiares».

Cuando se realicen los oportunos estudios interdisciplinares, podrá advertirse mejor toda la riqueza teológica, litúrgica, moral y jurídica que contiene el nuevo Código y las perspectivas pastorales que abre hacia una auténtica renovación de esta secular institución eclesial.

C) Naturaleza y sentido del domingo

Según la doctrina expuesta, el domingo es la fiesta primordial cristiana; tiene como eje central la celebración eucarística; está marcado por la liberación del trabajo, la alegría, una oración más intensa y una mayor vivencia de la caridad y del apostolado; y, finalmente, es el fundamento y el núcleo del año litúrgico.

a) El domingo, fiesta primordial cristiana

La liberación del pueblo hebreo, mediante una especial intervención divina, constituyó la razón histórica del pueblo judío y el fundamento de la alianza mosaica. La celebración de ese magno acontecimmiento a través de los siglos, hacía que cada generación se insertase en su corriente liberadora e hiciese propia la intervención salvífica obrada por Dios en el pasado. Por este motivo, la Pascua era la fiesta de las fiestas judías.

Con el supremo acontecimiento de la Muerte y Resurrección de Cristo, las intervenciones salvíficas de Dios alcanzan su punto culminante; ya que de él nacen un nuevo pueblo y una nueva y definitiva alianza. Cuando los cristianos celebran ese acontecimiento —su Pascua—, celebran lo que es su fiesta primordial; más aún, su única fiesta.

Esta celebración tiene lugar siempre que se actualiza la muerte y resurrección de Cristo, es decir, siempre que se celebra la Eucaristía. Cuando esto ocurre, sea a ritmo diario, semanal o anual, el pueblo cristiano celebra su fiesta. En estricto rigor, se puede decir, por tanto, que donde hay Eucaristía hay fiesta cristiana y que todos los días son fiesta, porque en todos ellos se actualiza la Eucaristía. Ahora bien, desde sus mismos orígenes la Iglesia ha celebrado con especial solemnidad la pascua hebdomadaria, es decir, el domingo; cabe afirmar, por tanto, que el domingo es la fiesta por antonomasia de las fiestas cristianas. Con razón afirma la Constitución de Liturgia, y repiten otros documentos posteriores (CR, 44 y EM, 25), que «el domingo debe ser tenido como la fiesta principal» (SC, 106).

De estos principios ha deducido el *Calendario Romano* esta gran consecuencia: «el domingo tan sólo cede en su ce-

lebración a las solemnidades, y a las fiestas del Señor, si bien los domingos de adviento, cuaresma y pascua tienen precedencia sobre todas las fiestas del Señor y sobre todas las solemnidades» (CR, n. 5). Por el mismo motivo, «el domingo excluye la asignación perpetua de otra celebración» (CR, n. 6), aunque en los domingos dentro de la octava de navidad, después del seis de enero, el siguiente a Pentecostés y el último del año se celebran las fiestas de la Sagrada Familia, el Bautismo del Señor, la solemnidad de la Santísima Trinidad y la de Cristo Rey, respectivamente *(Ibidem).* Por motivos especiales, a saber, si no son de precepto en aquella nación, las solemnidades de la Epifanía, Ascensión y Corpus Christi quedan asignadas de este modo: la Epifanía, al domingo que cae entre el 2 y el 8 de enero; la Ascensión, al domingo VII de Pascua y el Corpus Christi, al domingo siguiente a la Santísima Trinidad (CR, n. 7).

b) El domingo, día de la Eucaristía

Desde los tiempos apostólicos el corazón del domingo ha sido la Eucaristía. Cuando todavía era día laborable, no se concebía el domingo sin celebración eucarística. En el momento en que se convirtió en día oficial de descanso, la Eucaristía siguió ocupando el centro de la celebración dominical.

Teológicamente no podía ser de otro modo, pues el domingo tiene como razón de ser la celebración semanal (SC, 106) del misterio pascual de la Muerte y Resurrección de Jesucristo, mientras llega el día del retorno definitivo del Señor. Como decíamos antes, la Pascua de la nueva alianza es el centro de la nueva economía, como la judía lo era de la economía antigua. Ahora bien, la fiesta pascual cristiana no sólo tiene carácter anual, como la judía, sino permanente y universal, en cuanto que se celebra en cualquier tiempo y lugar. Sin embargo, el domingo fue instituido para vivir más intensamente la Pascua de Cristo; por lo cual, entre «día del Señor» y «misterio eucarístico», en cuanto actualización de la Pascua de Cristo, existe identidad teológica; celebración eucarística y domingo son realidades inseparables.

Para un cristiano debe ser un axioma la respuesta de los

mártires de Abitinas al procónsul: «Hemos hecho muy conscientemente esto de celebrar la comida del Señor (la Eucaristía), porque no podemos existir sin ella»[22].

Desde esa perspectiva será capaz de superar la tentación de desplazar *habitualmente* al sábado la misa dominical y reorientar la concepción de los «fines de semana».

Desde el punto de vista pastoral, la eucaristía dominical ha servido y debe servir para mantener viva la conciencia de la realidad más importante del cristianismo: que somos «la nueva creación» instaurada por el *Kirios;* que estamos llamados a participar de su glorificación.

El sentido teológico y pastoral de la celebración eucarística dominical no está en conflicto con la obligación «sub gravi» aún vigente por la Iglesia; al contrario, esta obligación es un medio eficaz para salvaguardar el verdadero carácter del domingo respecto a los cristianos no muy fervorosos.

Sin embargo, la Iglesia desea que los fieles no se limiten a cumplir lo que el precepto exige como *grave,* sino que «participen consciente, activa y fructuosamente» (SC, 48), tanto en la liturgia de la Palabra como en la liturgia más propiamente eucarística. Ambas, en efecto, «están tan unidas, que forman un sólo acto de culto» (SC, 56). Además, la síntesis histórica-salvífica contenida en las abundantes y bien escogidas lecturas dominicales y actualizada en la homilía —que nunca debe omitirse sin causa grave en las misas a las que asiste el pueblo (SC, 52)—. A la vez que alimenta la formación cristiana y remedia la ignorancia religiosa de muchos fieles, prepara eficazmente la participación fructuosa en la liturgia eucarística.

c) El domingo, día de descanso

La actualización de la Muerte y Resurrección de Cristo en la Eucaristía dominical confiere al domingo cristiano un carácter esencialmente distinto del que tenía el sábado judío.

Sin embargo, el domingo lleva a plenitud lo que anunciaba el sábado. Por esto, cuando la legislación civil introdujo la ley del descanso dominical, encontró favorable acogida en la Iglesia, pues veía en ella no sólo un medio adecuado para favorecer el culto y reparar las fuerzas naturales,

sino la conmemoración del nuevo descanso instaurado por Cristo en la Resurrección, nueva y definitiva creación. Al igual que los judíos descansaban para imitar el reposo de Dios después de los seis días creadores —dando a su descanso un sentido claramente cultual, a diferencia del meramente profano de los pueblos circundantes—, los cristianos, liberándose del trabajo, celebraban el nuevo descanso instaurado por la Resurrección de Cristo, participando así en primicia del definitivo descanso del Cielo. El descanso cristiano no equivale, pues, a ociosidad sino que es sinónimo de liberación de cualquier atadura y esclavitud. Por eso podía afirmar san Agustín que «los cristianos observan espiritualmente el precepto del sábado, sea absteniéndose de toda obra servil, es decir, de todo pecado —porque quien comete pecado es esclavo del pecado—, sea poseyendo en su corazón el reposo y la tranquilidad espiritual, prenda y figura del reposo eterno[23].

La concepción de la *naturaleza* del trabajo y de la *dignidad* de las personas, sobre la que descansan los conceptos de trabajos *serviles* y *liberales* así como su permisión o prohibición y el consiguiente concepto de descanso, han sufrido una profunda revisión en nuestro tiempo. De una parte, la distinción de las personas según el nivel social y la clase de trabajo que realizan, está desapareciendo, al menos en teoría; de otra, el trabajo es considerado como un medio indispensable para la promoción de todos, y el descanso como una necesidad universal para librarse de la esclavitud alienante que conllevan muchos trabajos o una ininterrumpida actividad (cfr. GS, 67 y 61).

En esta perspectiva, el descanso aparece como medio para desarrollar aspectos de la vida del hombre, tanto a nivel personal como familiar y social, que no podrían llevarse a cabo con un trabajo ininterrumpido. El trabajo queda afectado por esta realidad y prohibido en cuanto pueda dificultad esos aspectos.

Sin embargo, el descanso dominical tiene una motivación teológica específica. En efecto, es un descanso *cultual*, en cuanto que tiene como finalidad última favorecer el culto cristiano, precisamente en el día que es considerado como «día del Señor». Desde esta perspectiva, el trabajo se prohí-

be a los cristianos en la medida en que impide la participación en el culto, especialmente en el culto eucarístico.

Finalmente, el descanso ofrece a los cristianos una posibilidad real de dedicarse a la meditación y contemplación, a la lectura de la Sagrada Escritura y a las obras caritativas y apostólicas. Conviene, no obstante, estar precavidos contra la tentación de convertir el descanso y el tiempo libre en mero ocio y, lo que es más grave, emplearlo para diversiones y actividades absolutamente incompatibles con la naturaleza del domingo como «día del Señor».

d) El domingo, día de la comunidad cristiana

Al igual que el antiguo Israel tuvo su origen en la Pascua, el nuevo Pueblo de Dios brota de la Pascua de Cristo. Según esto, es *todo* el nuevo Pueblo, además de cada uno de sus miembros, quien debe celebrar la Pascua cristiana; celebración que tiene lugar cuando se congrega en torno a la Eucaristía, donde Cristo mismo actualiza su Muerte y Resurrección redentoras. Por este motivo dice la *Eucharisticum Mysterium*: «*cada vez* que la comunidad cristiana se reúne para celebrar la Eucaristía, anuncia la muerte y resurrección del Señor...»; pero «la comunidad cristiana manifiesta esto *principalmente el domingo*, es decir, el día en que se celebra de un modo especial el misterio pascual en la Eucaristía» (EM, 25). El domingo es, por tanto, el día en que la comunidad cristiana, *como tal comunidad*, se reúne para celebrar comunitariamente el misterio pascual.

De ahí brota la conveniencia de «fomentar el sentido de la comunidad eclesial, que se nutre y expresa de un modo especial en la celebración comunitaria de la misa dominical, sea en torno al obispo, sobre todo en la catedral, sea en la comunidad parroquial, cuyo pastor hace las veces del obispo» (EM, 26).

Con todo, han de evitarse todos los reduccionismos, pues la Eucaristía no agota el carácter del domingo como día de la comunidad cristiana, ni ésta manifiesta su naturaleza comunitaria únicamente en la celebración eucarística y, menos aún, en una celebración eucarística *concreta* y *específica*. El domingo expresa también el carácter de «día de la co-

munidad cristiana» cuando ésta participa en las celebraciones bautismales y en otras celebraciones litúrgicas (rezo comunitario de Vísperas) o no litúrgicas (rezo del santo Rosario en familia, o en la Iglesia parroquial o en grupos familiares) y realiza actividades caritativas y apostólicas en favor de los demás, individualmente o en grupo.

e) El domingo, día de la alegría cristiana

Cuando la Constitución de liturgia afirma que el domingo «es el día de la alegría» (SC, 106), no hace sino repetir una nota que ha sido característica del domingo desde sus mismos orígenes. De ella hablan ya la Carta de Bernabé (escrito no posterior al año 130), Tertuliano y la Didascalia, para la cual «el que no esté alegre el domingo comete pecado» (*Did.* 21).

Ahora bien, conviene precisar que la alegría dominical es *específica cristiana,* pues brota del misterio pascual, es decir, del hecho de saberse salvados y destinados a la alegría imperecedera y completa de la Jerusalén celeste. No es, pues, una alegría meramente humana ni, con mayor motivo, pagana. Es verdad que la naturaleza del hombre exige que la alegría se manifieste en actitudes y comportamientos externos; pero incluso esas exterioridades han de tener connotaciones cristianas. Los primeros cristianos manifestaban la alegría dominical no ayunando y no rezando de rodillas; pero esas expresiones estaban teñidas de cristocentrismo, como se desprende, por ejemplo, del carácter cristológico del ayuno primitivo.

La Eucaristía, la realidad de nuestra filiación divina, la oración comunitaria y personal más intensa, la recuperación de la gracia bautismal mediante el sacramento de la Reconciliación, la entrega desinteresada y generosa a los demás, etc., son manifestaciones concretas de la vivencia del misterio pascual; por tanto, *el misterio de Cristo,* muerto y resucitado, es la fuente de donde mana la alegría cristiana en general y, más en concreto, la alegría dominical.

Esta *especificidad* de la alegría cristiana debe ser recuperada, pues son muchos los cristianos que no sólo la desconocen sino que la han adulterado e incluso desnaturaliza-

do, convirtiéndola en realidad profana y, con frecuencia, pagana.

Sin embargo, también en este punto conviene evitar reduccionismos, pues tienen plena vigencia las palabras de Clemente de Alejandría: «Pasando toda nuestra vida como en una fiesta, persuadidos de que Dios está en todas partes, trabajamos cantando, navegamos al son de himnos, nos dedicamos a todas nuestras ocupaciones rezando. El cristiano que realmente lo es, habita constantemente con Dios; está siempre grave y alegre; grave, por el respeto que debe a la presencia de Dios, alegre, porque reconoce todos los bienes que ha hecho Dios al hombre» (*Stromata* 7, 7, 23).

f) El domingo, núcleo del año litúrgico

Hasta bien entrado el siglo II, lo que hoy llamamos *año litúrgico* tenía una estructura muy elemental, pues consistía en la repetición de la Eucaristía cada domingo. Cuando a la pascua semanal se añadió la celebración solemne de la pascua anual, ésta fue una derivación del domingo, el cual, por otra parte, mantuvo su originaria primacía. Con el paso de los siglos, vendrían nuevas ampliaciones del año litúrgico, pero todas serían consecuencia de desarrollar la síntesis que él encierra, a saber: el misterio salvífico de Cristo, cuyo núcleo comprende el misterio de su Muerte y Resurrección.

Esta doctrina ha sido reafirmada por la Constitución de Liturgia, no sólo mediante la afirmación expresa de que «el domingo es el fundamento y el núcleo de todo el año litúrgico» (SC 106), sino por la apoyatura teológica aducida: la Iglesia celebra durante todo el año litúrgico «la obra salvífica de su divino Esposo» (SC 102), actualizando en todo espacio y lugar los misterios de la redención y comunicando a través de ellos «las riquezas del poder santificador y de los méritos de su Señor» (SC, 102). Desde el punto de vista teológico, el año litúrgico no es más que un domingo continuamente actualizado, puesto que la Eucaristía, núcleo del domingo, resume y contiene todos los méritos y frutos de la redención.

D) Un peligro a evitar: la neosabatización del domingo

El *sábado* era el día semanal que los judíos dedicaban al culto, siendo la sinagoga y la abstención laboral sus dos ejes

fundamentales. Quizás fuera más exacto afirmar que era el día del descanso cultual, pues Dios mismo lo había instituido (Gn. 2, 3) y había mandado abstenerse de ciertos trabajos (Ex. 20, 8.11; 21, 13; Dt. 5, 14) para que el pueblo pudiera dedicarse más intensamente a honrarle.

Con el paso del tiempo, el espíritu *ritualista*, en que cayó frecuentemente el culto judío, y la *casuística* rabínica habían complicado las cosas de tal modo que, en tiempos de Jesucristo, había una clasificación de treinta y nueve trabajos prohibidos. La acusación que hacen los fariseos contra los Apóstoles (Mt. 12, 1-2), por haber desgranado algunas espigas en sábado, y la condena a muerte que dictan contra Jesús, ponen de manifiesto la degradación a la que habían conducido al sábado la casuística y el fariseísmo.

Jesús rebatió las exageraciones farisaicas recurriendo a dos ejemplos por todos conocidos, a saber: la conducta de David cuando huía de la persecución de Saúl (1 Sam. 2, 7) y el ministerio de los sacerdotes en el Templo, que para realizar el culto divino debían hacer ciertos trabajos, sin quebrantar por ello la ley del descanso (Cfr. Núm. 28, 9). Más aún, realizó varios milagros en sábado (Cfr. Mt. 12, 13), demostrando así que «es lícito hacer el bien en sábado», y se declaró «Señor» del mismo.

Precisamente, la proclamación del señorío de Cristo sobre la institución sabática fue causa de que los fariseos decretaran su muerte (Mt. 12, 14). Era, efectivamente, una blasfemia, para quienes se negaban a admitir la divinidad de Jesucristo, puesto que sólo Dios estaba por encima del sábado.

En los primeros tiempos de la Iglesia existieron tensiones entre los judeocristianos y los cristianos procedentes del paganismo, porque mientras los primeros seguían observando el sábado, los otros, además de ignorarlo, juzgaban que era retroceder a una situación precristiana de esclavitud (cfr. Gal. 4, 8-11). Poco a poco fue imponiéndose el domingo sobre el sábado, pues los cristianos vieron muy pronto que en Cristo se había cumplido y llevado a plenitud la significación liberadora del sábado.

Algunos testimonios de finales del siglo II (Tertuliano) y posteriores (la Tradición Apostólica, las Constituciones Apostólicas) no deben interpretarse en el sentido de un esfuerzo

por reimplantar el sábado, sino como una revalorización de ciertos aspectos religiosos y espirituales del Antiguo Testamento; vg. la oración, el ayuno, etc. El sábado fue considerado no tanto como el día en que se prohibía el trabajo cuanto el día en que se exigía abstenerse del pecado, verdadera obra servil y esclavizante. Más tarde, cuando los Padres comenten el Decálogo, insistirán en esta idea, al explicar que el tercer precepto no debía interpretarse a la letra sino en sentido espiritual, guardándose de caer en la esclavitud del pecado.

No faltaron comunidades judeocristianas que conservaron escrupulosamente la institución sabática; pero se trató de grupos aislados. Hasta que llegó la Edad Media, no se hizo realidad generalizada la trasposición legal del sábado al domingo. En cambio, a partir de ese momento, los concilios y los sínodos, la catequesis y la pastoral insistirán primordialmente en la santificación del domingo entendida como abstención de los trabajos serviles y audición de la Misa entera, dejando en olvido fáctico las demás características propias del día del Señor.

Por otra parte, los canonistas y moralistas estudiaron tan pormenorizadamente las condiciones mínimas que se requerían para «cumplir el precepto», que incidieron en una casuística no muy distinta de la rabínica. Incluso los grandes teólogos medievales —excluido santo Tomás (II-II, q. 122, 1.4)— olvidaron la perspectiva desde la que los santos Padres habían considerado el domingo y compartieron fundamentalmente el enfoque de los moralistas y canonistas.

Todas estas causas desembocaron en una observancia bastante *formalista* del descanso dominical, parecida a la del descanso sabático judío. Este fenómeno es conocido con el nombre de *sabatización del domingo.*

No parece que en el momento actual las corrientes teológico-litúrgicas, morales y canónicas puedan desembocar en una *neosabatización* del domingo; al contrario, la teología, la liturgia, la moral y el derecho canónico ofrecen un eficaz antídoto para evitar los errores del pasado.

Sin embargo, existe un riesgo *real* de sabatizar el domingo, aunque esta neosabatización tenga unas características

muy distintas a las descritas o, al menos, estas características sean propias del momento en que vivimos.

En efecto, los teóricos de la pastoral y los pastores de almas corren el riesgo de insistir unilateralmente en la celebración eucarística, sin conceder excesiva importancia a que sea anticipada de modo *habitual* e injustificado a la tarde del sábado anterior y celebrada incluso con formularios del matrimonio o de las exequias, y contentándose —y éste es uno de los riesgos más generalizados— con una participación meramente externa.

Por otra parte, muchos cristianos consideran que no tiene importancia adelantar habitualmente al sábado la participación en la Eucaristía, con el fin de disponer de toda la jornada dominical para dedicarse, intensa y plenamente, al deporte en cualquiera de sus formas.

Otros, especialmente los que se dedican a la enseñanza o tienen una profesión de las comúnmente llamadas liberales, se contentan con añadir a su jornada laboral ordinaria la participación en la misa dominical.

Son incontables los cristianos que, en el extremo opuesto, conciben el domingo como el «día semanal de descanso» y el «día semanal para dedicarse a la familia», despreocupándose completamente de la vertiente cultual, incluida la eucarística.

Por último, no es pequeño el número de cristianos que, participando habitualmente en la Eucaristía, situando el descanso en su justo lugar y perspectiva y dando más tiempo y dedicación a la familia, aún no han descubierto la vertiente *festiva* del domingo, entendida en clave cristiana, es decir, como participación interno-externa en la *nueva vida* del Resucitado, incompatible con el pecado grave, especialmente si es habitual, y con una actitud despreocupada de la caridad y del apostolado.

Las voces de muchos Episcopados ya han llamado la atención sobre este riesgo de la pastoral dominical.

E) Un problema a resolver: la suplencia de la misa dominical

En un orden de realidades objetivas, no hay domingo sin Eucaristía. Por eso, la misa dominical, celebrada y participa-

da, es un presupuesto ineludible de una correcta acción pastoral del clero y del pueblo fiel.

Sin embargo, la escasez del clero y otras circunstancias hacen que cada día resulte más difícil —con alguna frecuencia incluso imposible— celebrar la Eucaristía en todas y cada una de las comunidades cristianas, especialmente en las que están ubicadas en medios rurales.

Si esta situación era privativa, hasta hace muy poco, de ciertas naciones, hoy está muy generalizada y parece que no habrá una importante inflexión en las próximas décadas. Eso explica el gran interés que el problema ha suscitado en los Pastores de la Iglesia y en amplios sectores de la teología y de la pastoral litúrgica[24].

El Sínodo de 1974 trató este problema en el examen de un informe sobre «Celebraciones para asambleas dominicales sin Misa». En 1975 los obispos franceses plantearon a Pablo VI tanto la situación como los remedios que estaban aplicando. El Papa los animó a *avanzar con discernimiento.* La Comisión Episcopal de Liturgia de España publicó en 1981 un instrumento pastoral titulado *Celebraciones dominicales y festivas sin sacerdote*[25]. El nuevo Código de Derecho Canónico también contempla esta nueva realidad y marca algunas orientaciones pastorales (c. 1248, 2).

Las soluciones hasta ahora propuestas han consistido en delegar en algunos religiosos, religiosas y fieles la autoridad de convocar al Pueblo de Dios y celebrar una liturgia de la Palabra, que concluye con la comunión sacramental.

No es una solución ideal, pues es «sólo un recurso para que los fieles no se vean totalmente privados de escuchar la Palabra de Dios, de orar en común y de unirse al santo sacrificio celebrado en ese lugar o en otro de la zona el mismo día»[26].

Sin embargo, es un medio que evita la ausencia total de celebración, permite un contacto con la Palabra de Dios y asegura una participación en la comunión eucarística. De hecho, el Código de Derecho Canónico «recomienda vivamente (que los fieles) participen en la liturgia de la Palabra si ésta se celebra en la Iglesia parroquial o en otro lugar sa-

grado conforme a lo prescrito por el Obispo diocesano» (c. 1248, 2).

Aunque esta liturgia de la Palabra sea el mejor medio hasta ahora descubierto para llenar el vacío de la celebración eucarística, no es el único. El mismo Código recoge experiencias llevadas a cabo en algunos lugares, como hacer oración personal o familiar o por grupos familiares durante un tiempo más o menos prolongado *(Ibidem).*

Desde un punto de vista estrictamente jurídico, no existe obligación de participar en ninguna de las realidades pastorales señaladas; con todo, parece que quien participa en ellas conecta mejor con el espíritu del «día del Señor». En cualquier caso, el problema está planteado y exige una solución lo más acertada posible.

Capítulo II
EL CICLO PASCUAL[1]

1. Síntesis histórica

A) Núcleo primitivo: Vigilia Pascual

Existe unanimidad total respecto a que la *pascua anual* es la institución cristiana más antigua después de la *pascual hebdomadaria* o domingo. Es también opinión común que la Pascua nació de la *Pessah* prescrita por la Ley, pero con la finalidad de celebrar solemnemente la Muerte y Resurrección de Cristo, de tal modo que la pascua de los cuatordecimanos y no cuatordecimanos tenía el mismo contenido, aunque con diversa acentuación: memoria de la Pasión, experiencia sacramental de la Resurrección y espera del retorno definitivo del Señor.

Las diferencias surgen a partir de estas afirmaciones centrales. Así, no son pocos los autores que sostienen que la praxis cuatordecimana fue la original y no una posterior desviación de la provincia de Asia; por lo que habría que pensar en el origen apostólico de la celebración anual de la Pascua. La mayoría, en cambio, opina que en los orígenes sólo existió la conmemoración *semanal* del misterio pascual (domingo), y que es en el siglo II cuando surge la celebración *anual* de la Muerte y Resurrección de Cristo en el día que se consideraba aniversario del acontecimiento, 14 de Nisán, o la noche del sábado al domingo siguiente a esa fecha.

Por lo que se refiere a la Iglesia Romana, algunos piensan que existía una celebración de la Pascua anterior a Sotero (ca. 165), introducida por influjo de Oriente, donde la celebración del domingo de Pascua, instituido en Jerusalén ha-

cia el año 135, se extendió a Alejandría y a las demás cristiandades helenísticas. Eso explicaría el silencio de san Justino (ca. 150) sobre la celebración pascual anual romana.

Originariamente esta celebración consistió en una larga vigilia de oración que culminaba en la celebración de la Eucaristía. Más tarde se incorporaría la liturgia bautismal (s. II infine-s. III). El lucernario y las composicionnes para la bendición del cirio pascual son bastante posteriores (s. IV).

B) Cincuentena y Triduo Pascual

Este núcleo embrionario no tardó en sufrir ampliaciones. De hecho, Tertuliano (s. II in fine) habla ya de un ayuno previo de dos días[2], que en la Didascalia (s. III) dura una semana[3].

Tertuliano se refiere también a un período de tiempo, al que califica de *spatium pentecostes* y *spatium laetissimum*[4], que dura cincuenta días, y se caracteriza por ser un tiempo de especial alegría. El alargamiento previo a la vigilia, del que habla Tertuliano, también comprendía en la *Tradición Apostólica* (ca. 215) el viernes y sábado precedentes. Estos días, junto con el domingo de Resurrección, constituyen lo que san Ambrosio y san Agustín llamarán *triduum sacrum* o *sacratissimum triduum crucifixi, sepulti y resuscitati*[5].

C) Semana Santa

La peregrina Eteria (s. IV) ofrece el primer testimonio de la *Semana Santa,* tal y como fue programándose posteriormente[6].

D) La Cuaresma

Hacia el 332 Eusebio[7] habla de una preparación pascual de *cuarenta días,* a la que considera como una institución bien conocida, claramente configurada y, hasta cierto punto, consolidada. Ello hace pensar razonablemente en la existencia, al menos en algunas iglesias, de la Cuaresma en el siglo IV.

En Roma la preparación pascual comprendía *tres semanas* hacia finales del siglo III[8]. En ellas se ayunaba rigurosa-

mente, excepto los sábados y domingos. Hacia el año 385 la preparación se alargó a *seis semanas,* excepto el viernes y sábado últimos, pertenecientes al Triduo Sacro[9].

E) La precuaresma

El proceso de ampliación prepascual se amplió a *cincuenta* días (s. VI), a *sesenta* (s. VI in fine - s. VII) y, finalmente, a *setenta* (s. VII).

F) Variaciones en la Cincuentena

También la Cincuentena fue objeto de ampliaciones y retoques. En efecto, la primitiva *unidad* de este período comenzó a resquebrajarse durante el siglo IV mediante la acentuación del último día y después, del cuadragésimo. Esta fragmentación se acentuó al solemnizarse la octava de Pascua (finales del s. IV - principios del V) y crearse la de Pentecostés (VII-VIII).

2. El Ciclo Pascual según el nuevo Calendario Romano

Según el *Calendario Romano* (nn. 18-31) reformado, la celebración de la Pascua comprende: a) el *Triduo Sacro,* cuyo centro es la Vigilia Pascual y se extiende desde la misa vespertina «In Coena Domini» del Jueves Santo hasta las segundas vísperas del Domingo de Resurrección; b) la *Cuaresma,* que se inicia con el miércoles de Ceniza y concluye inmediatamente antes de la misa «In Coena Domini»; y c) la *Cincuentena Pascual,* que es el período comprendido entre el Domingo de Resurrección y Pentecostés.

Han desaparecido el *tiempo de septuagésima* y la octava de Pentecostés. Los domingos del tiempo pascual se denominan domingos *de,* no *después de,* Pascua. Los ocho primeros días pascuales forman la *octava de Pascua* y los días cuadragésimo y quincuagésimo conmemoran la Ascensión y Pentecostés, respectivamente.

3. Celebración del Ciclo Pascual según la liturgia actual

A) Preparación: la Cuaresma[10]

a) Síntesis histórica

La Cuaresma tiene una historia y una prehistoria propiamente tal. La primera comprende los siglos II y III; la segunda, en cambio, arranca del siglo IV.

La prehistoria. Desde finales del siglo II existen testimonios de una preparación pascual de *dos días.* Durante ellos se hacía un ayuno riguroso de carácter *escatológico,* es decir, un ayuno por la ausencia del Esposo, Cristo. Poco después, la *Didascalia* habla de una preparación que dura *una semana* en la que se ayuna, si bien el ayuno tiene ya también un sentido ascético. En Roma, a finales del siglo III existía una preparación de *tres semanas,* en las que se ayunaba diariamente, excepto los sábados y domingos.

La historia. El nacimiento de la Cuaresma tiene lugar durante el siglo IV, según el testimonio de Eusebio (ca. 332). Durante ese mismo siglo se consolida, tanto en Oriente como en Occidente.

Hacia el año 385 la preparación pascual se alargó en Roma a *seis semanass* —también con ayuno diario, excepto los días indicados—, de las que quedaban excluidos el viernes y sábado últimos, pertenecientes al Triduo Sacro. El *quadragesimale initium* tenía lugar el primer domingo de cuaresma.

Pero a finales del s. V, los ayunos tradicionales del miércoles y viernes anteriores a ese domingo cobraron tal relieve, que se convirtieron en una preparación al ayuno pascual.

Durante los siglos VI-VII varió el cómputo del ayuno. De este modo, se pasó de una *Cuadragésima* (cuarenta días: del primer domingo de cuaresma hasta el Jueves Santo, incluido), a una *Quinquagésima* (cincuenta días, contados desde el domingo anterior al primero de Cuaresma hasta el de Pascua), a una *Sexagésima* (sesenta días, que retroceden un domingo más y terminan el miércoles de la octava de Pascua) y a una *Septuagésima* (setenta días, ganando un domingo más y concluyendo el segundo domingo de Pascua). Este pe-

ríodo tenía carácter ascético y debió introducirse por influjos orientales.

Esta evolución *cuantitativa* se extendió también a las celebraciones. En efecto, la Cuaresma más antigua en Roma sólo tenía como días litúrgicos los *miércoles* y los *viernes;* en ellos, reunida la comunidad, se hacía la *statio,* cada día en una iglesia diferente. En tiempos de san León (440-461) se añadieron los *lunes.* Posteriormente, los *martes* y los *sábados.* El *jueves* vendría a completar la semana, durante el pontificado de Gregorio II (715-731).

b) Sentido tradicional de la Cuaresma Romana

La Cuaresma Romana tradicional tiene un *triple* componente: la preparación pascual de la comunidad cristiana, el catecumenado y la penitencia canónica.

Preparación de la comunidad cristiana a la Pascua. Según san León, la Cuaresma es «un retiro colectivo de cuarenta días, durante los cuales la Iglesia, proponiendo a sus fieles el ejemplo que le dio Cristo en su retiro al desierto, se prepara para la celebración de las solemnidades pascuales con la purificación del corazón y una práctica perfecta de la vida cristiana»[11]. Se trataba, por tanto, de un tiempo —introducido por imitación de Cristo y de Moisés— en el que la comunidad cristiana se esforzaba en realizar una profunda renovación interior. Los variados ejercicios ascéticos que ponía en práctica tenían esta finalidad última y no eran fines en sí mismos.

El catecumenado. Según la *Tradición Apostólica,* el catecumenado comprendía tres años, durante los cuales el grupo de los *audientes* recibía una profunda formación doctrinal y se iniciaba en la vida cristiana. Unos días antes de la Vigilia Pascual, el grupo de los *elegidos* para recibir en ella el Bautismo, se sometía a una serie de ritos litúrgicos, entre los que tenía especial solemnidad el del sábado por la mañana. Es el catecumenado simple[12].

Más tarde, la Iglesia desplazó su preocupación por los *audientes* a los *electi.* Estos se inscribían como candidatos al Bautismo al principio de la Cuaresma. En ella recibían una preparación minuciosa e inmediata[13].

Pero a principios del siglo VI desapareció el *catecumenado simple*[14], se hicieron raros los bautismos de adultos, y los niños que presentaban para ser bautizados procedían de medios cristianos. Todo ello provocó una *reorganización prebautismal*. Al principio había *tres escrutinios*, que consistían en exorcimos e instrucciones. En la segunda mitad del siglo VI son ya *siete*. Unos y otros estaban relacionados con la misa. Primitivamente los tres escrutinios se celebraban los domingos 3.°, 4.° y 5.° de Cuaresma. Después se desplazaron a otros días de la semana[15].

Desde esta perspectiva es fácil comprender que la preparación de los catecúmenos y su organización modelase tanto la *liturgia* como el *espíritu* de la Cuaresma. De hecho, los temas relacionados con el Bautismo permearon la liturgia cuaresmal. De otra parte, la comunidad cristiana, aunque ayunaba sin olvidar a los *penitentes*, lo hacía pensando sobre todo en los catecúmenos.

La evolución posterior de la preparación bautismal trajo consigo que los escrutinios se desligasen completamente de la *liturgia* cuaresmal, provocando una nueva reorganización. Sin embargo, el mayor cambio afectó a la *Cuaresma* misma, que pasó a ser el tiempo en que todos los cristianos se dedicaban a una revisión profunda de su vida cristiana y a prepararse, mediante una auténtica conversión, a celebrar el misterio de la Pascua. Quedó clausurada la perspectiva abierta por la institución penitencial y el catecumenado, con menoscabo de la teología bautismal.

La penitencia canónica. La reconciliación de los penitentes sometidos a la penitencia canónica[16] se asoció al Jueves Santo. Por este motivo, los penitentes se inscribían como tales el domingo primero de Cuaresma. A lo largo del período cuaresmal recorrían el último tramo de su itinerario penitencial entregados a severas penitencias corporales y oraciones muy intensas, con las que ultimaban el proceso de su conversión. La comunidad cristiana les acompañaba con sus oraciones y ayunos. Como quiera que los penitentes participaban parcialmente en la liturgia, es lógico que en ésta quedara reflejada la situación de los penitentes.

La imposición de la ceniza es, por ejemplo, uno de esos testimonios penitenciales de la liturgia cuaresmal.

c) Sentido de la Cuaresma actual

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* (nn. 109-110) considera a la Cuaresma como el tiempo litúrgico en el que los cristianos se preparan a celebrar el *misterio pascual,* mediante una verdadera *conversión* interior, el recuerdo o celebración del *Bautismo* y la participación en el sacramento de la *Reconciliación.* A facilitar y conseguir estos objetivos tienden las diversas prácticas a las que se entrega más intensamente la comunidad cristiana y cada fiel, tales como la escucha y meditación de la *Palabra de Dios,* la *oración* personal y comunitaria, y otros medios ascéticos tradicionales, como la *abstinencia,* el *ayuno* y la *limosna.*

La celebración de la Pascua es, por tanto, la meta a la que tiende toda la Cuaresma, el núcleo en el que convergen todas las intenciones y el elemento que regula su dinamismo. La Iglesia quiere que durante este tiempo los cristianos tomen más conciencia de las exigencias vitales que derivan de hacer de la Pascua de Cristo centro de su fe y de su esperanza.

No se trata, por tanto, de preparar una celebración *histórica* (drama) o meramente *ritual* de la Pascua de Cristo, sino de disponerse a participar en su misterio; es decir, en la Muerte y Resurrección del Señor. Esta participación se realiza mediante el Bautismo —recibido o actualizado—, la Penitencia —como muerte al hombre viejo e incorporación al hombre nuevo—, la Eucaristía —reactualización mistérica de la muerte y resurrección de Cristo—, y por todo lo que contribuye a que estos sacramentos sean mejor participados y vividos.

d) Los contenidos de la celebración eucarística

a') El leccionario

El leccionario cuaresmal de la misa es doble: el dominical y el ferial. El primero tiene tres ciclos: A.B. y C.; el ferial, en cambio, repite todos los años las mismas lecturas.

a") El leccionario dominical: visión de conjunto

Las *lecturas evangélicas* están distribuidas de este modo: a) en los domingos primero y segundo se han conservado

las narraciones de las tentaciones y de la transfiguración, si bien se leen según los tres Sinópticos; b) en los domingos siguientes se han recuperado, para el ciclo A, los evangelios de la samaritana, del ciego de nacimiento y de la resurreción de Lázaro que son muy tradicionales y tienen una clara resonancia bautismal. Precisamente por esta circunstancia y por su importancia respecto a la iniciación cristiana, pueden leerse también en los años B y C, sobre todo si existen catecúmenos en la comunidad. En los años B y C hay, además, otros textos: en el B algunos de san Juan relacionados con la futura glorificación de Jesús por su Cruz y su Resurrección; en el C, ciertos textos lucanos sobre la conversión; c) el domingo de Ramos en la Pasión del Señor recoge para la procesión los textos que se refieren a la solemne entrada del Señor en Jerusalén, tomados de los tres Sinópticos; para la misa, en cambio, se usa el tradicional relato de la Pasión según san Juan.

Las *lecturas veterotestamentarias* se refieren a la historia de la salvación, que es uno de los temas específicos y básicos de la catequesis cuaresmal. Los textos varían cada año, pero siempre recogen los principales momentos de esa historia, desde el principio hasta la promesa de la Nueva Alianza.

Las *lecturas del Apóstol* han sido seleccionadas con este criterio: que estén relacionadas con las del Evangelio y las del Antiguo Testamento y, en cuanto sea posible, tengan una adecuada conexión con ellas.

b") Explicitación del leccionario dominical

Al analizar un poco más detenidamente los ciclos del leccionario dominical, se observa que cada uno tiene sus propias características.

Ciclo A. El leccionario dominical A presenta una teología unitaria, lograda a base de desarrollar durante cinco domingos otras tantas vertientes fundamentales del misterio de Cristo y ofrecer una clara continuidad con la tipología del AT. En efecto, las tentaciones (I dgo), la transfiguración (II dgo), el agua viva (III dgo), la luz (IV dgo) y la vida del resucitado (V dgo) no aparecen como hechos pasados sino

como realidades presentes. Se pasa del *tipo* del AT al *antitipo* del NT, a la vez que el NT es *tipo* de los sacramentos de la Iglesia, que son su *antitipo*. No se trata, por tanto, de una presentación histórica o ideológica, sino de una teología real, concreta y actual, a través de la cual hay que pasar mientras se vive.

La *primera lectura* está muy relacionada con el evangelio. En ella aparecen los grandes temas de la historia salvífica: la creación del hombre (I dgo), la vocación de Abrahán (II dgo), el agua del desierto (III dgo), la elección y consagración de David (IV dgo) y la visión de la resurrección de Daniel (V dgo). Todos estos hechos se ponen fácilmentee en relación con el evangelio que se leerá después. La *segunda lectura* aporta una contribución específica de cara a una pedagogía teológica sobre la conversión y el camino hacia el misterio de la Pascua. Supuesta la obra salvífica de Cristo, el paso primero y decisivo que cada hombre ha de dar es elegir entre Cristo y las potencias del mal (I dgo). Una respuesta positiva la encontramos en la aceptación de Abrahán a la propuesta divina de abandonar su patria (II dgo). También nosotros hemos recibido esa llamada, *en* y *por* Jesucristo, que ha muerto por nosotros. Esto ha de provocar la conversión y la adhesión a Cristo, temática desarrollada en los tres últimos domingos.

Ciclo B: El ciclo B no está tan bien estructurado, pero ofrece una buena catequesis sacramental. El evangelio del primer domingo relata la tentación de Cristo en el desierto, pero pone el acento en la presencia del reino, que exige una conversión sin dilaciones: la Buena Noticia se dirige a nosotros (I dgo). Elegido el camino de la conversión, somos llevados, como Cristo, a la transfiguración (II dgo). De este modo entramos en las tres semanas inmediatamente anteriores a la Pascua. El anuncio de la Muerte y Resurrección es proclamado por el mismo Señor desde el tercer domingo, en el signo del templo, destruido y reconstruido en tres días. El cuarto domingo presenta un tema sacramental: el de la serpiente de bronce, signo de Cristo en la Cruz, que con su muerte y resurrección se convierte en triunfo y vida para quienes creen en Él. Ese Cristo muerto y resucitado marca

el punto culminante del misterio pascual: la reconstrucción del hombre y del mundo (V dgo).

Las orientaciones de la *primera lectura* son fundamentales: alianza con Noé, que encuentra su plena realización en Cristo (I dgo) y alianza con Abrahán, que inaugura el verdadero sacrificio, consistente en cumplir, con Cristo, la voluntad del Padre (II dgo). El tema de la alianza continúa en los siguientes domingos. Esta se concreta en el don de la Ley, sobre todo en la ley del amor (III dgo). Al don divino de la ley debe corresponder el pueblo, aceptando su palabra y cumpliendo su mensaje (IV dgo). La alianza ha de ser aceptada sobre todo en el corazón, pues se trata de que el Padre pueda decir «yo seré su Dios y ellos erán mi pueblo» (V dgo). La teología de estas lecturas es la de la Alianza, que será reiterada y realizada plenamente en el misterio pascual.

Ciclo C: Este ciclo es, aparentemente, de tipo moralista, pero no es así. Como en los ciclos A y B, los domingos I y II presentan las tentaciones de Cristo y su Transfiguración. Los otros tres domingos desarrollan el tema de la paciencia y del perdón de Dios: el Señor es paciente y sabe esperar (III dgo); aguarda nuestro retorno con los mismos anhelos y actitudes que el padre del hijo pródigo (IV dgo) y nos acoge si nos convertimos; basta con que ese arrepentimiento sea sincero y no queramos pecar más (V dgo: Cristo y la mujer adúltera). Todos estos domingos están orientados, por tanto, en la misma dirección: la conversión, la paciencia divina y el perdón, concedido a quienes, sintiéndose culpables, se esfuerzan por cambiar de vida.

El Señor, por tanto, nos salva si elevamos a Él nuestro grito (prim. lect. I dgo), que es el grito de la fe (seg. lect. I dgo). Como Él quiere realmente salvarnos, toma la iniciativa de la alianza con los hombres (prim. lect. II dgo), la cual realiza en Cristo, y con tal perfección que somos ciudadanos del Cielo y aguardamos la transformación de nuestro cuerpo a semejanza del suyo (seg. lect. II dgo). Para realizar la salvación, Dios quiere estar presente en medio de su pueblo y manifestarse a Moisés en la zarza ardiente (prim. lect. III dgo). Pero esa presencia es insuficiente: se requiere una respuesta de fe y de fidelidad (seg. lect. III dgo). Llegamos así a un punto importante de la historia de la salvación: el

Pueblo de Dios celebra la Pascua en la tierra prometida (prim. lect. IV dgo). También el bautizado se encuentra en una tierra prometida: el mundo nuevo, redimido por la Muerte y Resurrección de Jesucristo, mundo que él debe reconciliar realmente con Dios (seg. lect. IV dgo). Sin embargo, mientras dura su peregrinación en el desierto de este mundo (prim. lect. V dgo), el bautizado ha de sentir, con progresiva intensidad, la fuerza de la Resurrección de Jesucristo y entrar en comunión con los sufrimientos de su pasión, reproduciendo en sí mismo la muerte de Cristo, con la esperanza de una resurrección gloriosa (seg. lect. V dgo).

c") El leccionario ferial: visión de conjunto

Las *lecturas del Evangelio* y del *Antiguo Testamento* se han seleccionado de modo que tengan una mutua relación; y tratan una serie de temas propios de la catequesis cuaresmal, acomodados al significado espiritual de este tiempo. A partir del lunes de la cuarta semana se lee, en forma semicontinua, el evangelio de san Juan, donde aparecen los textos de este evangelio que mejor responden a las peculiaridades de la Cuaresma.

Teniendo en cuenta que las perícopas de la samaritana, del ciego de nacimiento y de la resurrección de Lázaro sólo son obligatorias en el ciclo dominical A —aunque pueden leerse durante los otros dos ciclos—, se ha previsto su lectura durante las ferias. Esto se ha logrado gracias a las llamadas «Misas de elección» —que aparecen al comienzo de las semanas tercera, cuarta y quinta— que contienen dichos textos. Estas misas pueden usarse durante cualquier día de la semana correspondiente, en lugar de las lecturas del día.

d") Explicitación del leccionario ferial

Las lecturas feriales son menos sistemáticas que las dominicales, pero contienen una enseñanza teológico-catequética muy importante, cuyo núcleo puede sintetizarse en estas palabras: es una teología que apoya y enriquece la tipología bautismal de las lecturas dominicales.

Explicitaciones de esta síntesis pueden ser éstas: a) el *Bautismo* es una purificación (tipos de la misma son la cu-

ración de Naamán — III semana: feria II — y del hijo del centurión —IV semana: feria II—) de orden sacramental (lecturas del agua del Templo y piscina de Betsaida). b) Para que las aguas bautismales sean activas y podamos participar en la resurrección bautismal, se requiere la *fe*, cuyo modelo es la fe de Abrahán. c) Pero estamos en camino hacia la *Pascua:* somos salvados en la Muerte y Resurrección de Cristo. Por eso, el episodio de José, vendido por sus hermanos, la parábola de los viñadores homicidas, las conspiraciones contra el justo y las tentativas de apresar a Jesús —el cordero conducido al matadero—, las agitacionnes contra Jesús, la serpiente de bronce y Cristo levantado en la Cruz, evocan la Pasión inminente del Señor, en la cual radica nuestra liberación (diversas lecturas feriales).

Junto a esta tipología bautismal (Bautismo, Fe, Pascua) se inserta la *penitencial*, pues la acción de Dios exige la cooperación del hombre. Unidos con ella están los temas de la conversión, el perdón, el amor al prójimo, y los medios que a ellos conducen: la gracia, la oración, la renuncia personal (humildad, ayuno, limosna, etc.).

b') Las oraciones

La estructura oracional de la Cuaresma actual es bastante distinta de la que presentaba el Misal Romano precedente, ya que hay muchas oraciones nuevas (un sesenta por ciento han sido completamente renovadas) y otras han sufrido no pocos retoques, correcciones u otros cambios. La mayor parte de las oraciones proceden de fuentes antiquísimas (los sacramentarios Veronense y Gelasiano Antiguo) o han sido compuestas con materiales de antiguos sacramentarios romanos y no romanos, sermones de san León y textos bíblicos. Hay también un grupo de 18 textos procedentes de los domingos después de Epifanía y Pentecostés del Misal de san Pío V, los cuales insisten en la necesidad que el hombre tiene de Dios (bajo la fórmula *sine te* = sin ti), la oración, la penitencia, el perdón, la expiación, etc.

La temática de las oraciones cuaresmales es muy rica. Se ha cuidado mucho que reflejen el *tema principal de la Pascua*, ya que la Cuaresma es, sobre todo, una preparación

a la misma (vg. colectas del sábado de la prim. sem.; domingo III; sábado de la tercera sem.; jueves de la cuarta sem.). Varias oraciones hablan del sentido escatológico de la Cuaresma y de la Pascua.

Otras oraciones se refieren al *Bautismo,* bien como nuevo nacimiento (sábado de la V sem.), bien como sacramento de fe (domingos IV y V). Sin embargo, el elemento bautismal es menos rico en la eucología que en el leccionario.

Tampoco faltan textos relativos al tema tradicional del *ayuno;* pero el ayuno se contempla en una perspectiva más amplia que la mera abstención de alimentos, aunque este aspecto también está acentuado. Por este motivo, se habla de «obras de penitencia», «ejercicio cuaresmal», etc. en línea con la más genuina tradición eclesial. Se insiste, además, en que el ayuno y las otras prácticas penitenciales han de ayudar a la *conversión del corazón* y a una verdadera *renovación espiritual.* El ayuno, la oración y la limosna colaboran con la gracia de Dios en el remedio de la miseria y debilidad humanas.

Son frecuentes las oraciones que se refieren a la *penitencia,* si bien subrayan el aspecto positivo de la misma.

Algunas oraciones hablan de la necesidad de alimentarse de la *Palabra de Dios* (dgo II y feria IV de la II sem.).

En las *oraciones de poscomunión* los temas principales son los de la purificación del mal, del pecado, de las malas costumbres; y los que se refieren al crecimiento en el bien y en la vida cristiana. Es decir, a los aspectos positivos y negativos de la salvación.

c') Los prefacios

El nuevo misal contiene 9 prefacios cuaresmales: cinco para cada uno de los dos domingos y cuatro que se usan discrecionalmente durante los días feriales.

El más rico y completo doctrinalmente es el *primero,* que presenta una *síntesis completa* de la Cuaresma: preparación a la celebración de la Pascua por medio de la purificación en la alegría del Espíritu, que la convierten por ello en tiempo ascético fuerte —caracterizado por la oración y la caridad—, y en tiempo sacramental, por la actualización y renovación de los sacramentos pascuales, en los que la Pascua

nos hace plenamente partícipes. Los *otros tres* se refieren a «la penitencia del espíritu», a «los frutos de la abstinencia» y a «los frutos del ayuno», respectivamente.

Los prefacios dominicales expresan en su embolismo los temas de las lecturas evangélicas. Así, a los evangelios de la tentación en el desierto y de la transfiguración (dgo. I y II) corresponden los prefacios de «la tentación del Señor» y de «la transfiguración». Los domingos III, IV y V, que contienen las clásicas lecturas evangélicas de la samaritana, el ciego de nacimiento y la resurrección de Lázaro, tienen prefacios homónimos.

e) Estructura

En la Cuaresma actual pueden distinguirse las siguientes partes: el miércoles de ceniza, los domingos I-II y III-V, las ferias de las semanas I-V, el domingo VI, las ferias II-IV de la Semana Santa y la Misa Crismal. Fijémonos en algunos.

El miércoles de ceniza[17]

Como ya hemos indicado, al desasparecer la imposición de la ceniza como rito de entrada en la penitencia canónica, el rito no desapareció sino que se hizo extensivo —y a partir del s. XI obligatorio— a toda la comunidad cristiana. Se conservó la fecha tradicional, es decir, el miércoles anterior al primer domingo de Cuaresma. Así mismo, se vio que era el día más adecuado para inaugurar el gran ayuno cuaresmal.

De este modo, el miércoles de ceniza se convirtió en un día de especial intensidad y significado en la vida de la comunidad cristiana. Con la recepción de la ceniza y la observancia de un ayuno riguroso ésta iniciaba el itinerario pascual, que estaría jalonado por la conversión, la penitencia y la mortificación. Tal impronta no quedó oscurecida ni siquiera con la precuaresma.

En la liturgia renovada a instancias del Vaticano II, el miércoles de ceniza sigue conservando sus elementos tradicionales: la imposición de la ceniza y el ayuno riguroso, así como el comienzo solemne de la Cuaresma.

El rito de la ceniza

A diferencia del misal anterior, la bendición e imposición de la ceniza no se hace antes de la misa sino después del evangelio y de la homilía; aunque, en determinadas circunstancias, puede hacerse durante una celebración de la palabra, en la que se usan los mismos textos de la liturgia de la palabra de la misa y se termina con la oración de los fieles. Como este rito tiene carácter penitencial, se omite el rito penitencial de la misa.

La ceniza —hecha con ramos de olivos u otros árboles bendecidos el año precedente en el Domingo de Ramos, siguiendo una costumbre muy antigua (s. XII)—, se bendice con una fórmula que se refiere a la situación pecadora de quienes van a recibirla, a la conversión y al inicio de la Cuaresma; a la vez que pide la gracia necesaria para que los cristianos, siendo fieles a la práctica cuaresmal, se preparen dignamente a la celebración del misterio pascual de Jesucristo.

El rito es muy sencillo: el sacerdote impone la ceniza a cuantos se acercan a recibirla, mientras dice una de estas dos fórmulas: «Acuérdate que eres polvo y al polvo volverás» o «Convertíos y creed el Evangelio». La primera es la clásica y está inspirada en Gn. 3, 19; la segunda es de nueva creación y se inspira en Mc. 1, 15. Las dos se complementan, pues mientras la una recuerda la caducidad humana —simbolizada en el polvo y la ceniza—, la otra apunta a la actitud de conversión interior a Cristo y a su Evangelio, actitud específica de la Cuaresma.

El simbolismo es múltiple: a) la condición *débil y caduca del hombre,* que marcha inexorablemente hacia la muerte, lo cual provoca pensamientos de honda meditación y humildad, y da a la vida cristiana seriedad en los planteamientos y compromisos; b) la condición *pecadora del hombre,* la penitencia interior, la necesidad de conversión, la tristeza por el mal que habita en el corazón humano, la actitud de liberación de cuanto contradice la condición bautismal, y la decisión firme de emprender el camino que conduce a participar en la Muerte y Resurrección de Cristo; c) la *oración* (al estilo de Judit: 9, 1 o de los hombres de Macabeo: 2 Macb. 10, 25), la súplica ardiente al Señor para que venga en nues-

tro auxilio; d) la *resurrección,* dado que las cenizas de este día recuerdan no sólo que el hombre es polvo sino también que está destinado a participar en el triunfo de Cristo. A través de la renuncia, de la cruz y de la muerte, Dios convierte la ceniza en trigo que cae en la tierra y produce fruto abundante: muriendo con Cristo al pecado, resucitaremos con Él a la nueva vida; y e) la *pascua,* pues la ceniza del comienzo de la Cuaresma se encontrará con el agua purificadora en la Vigilia Pascual: lo que es signo de muerte y destrucción, se trocará en fuente de vida en la Vigilia Pascual, gracias a las aguas regeneradoras del Bautismo.

B) La Semana Santa

a) El Domingo de Ramos

a') Síntesis histórica[18]

Desde el siglo V el último domingo de Cuaresma encontró en Roma su forma definitiva: el «domingo de la Pasión», aunque todavía no se le designase así. La pasión del Señor será el único tema de este domingo hasta el siglo X. A diferencia de Roma, otros ritos elaboraron una liturgia cuyo núcleo central era la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén.

Según el testimonnio de Eteria, así sucedía en Jerusalén a finales del siglo IV: «A la hora séptima sube todo el pueblo al monte Olivete o Eleona a la iglesia; se sienta el obispo, se dicen los himnos y antífonas y lecciones apropiadas al día y al lugar. Y cuando empieza a ser la hora nona se sube cantando himnos al «Inbomon», que es el lugar del cual subió el Señor a los cielos, y allí se asientan; pues el pueblo siempre que está el obispo es invitado a sentarse: sólo los diáconos están siempre de pie. También allí se dicen los himnos y antífonas propios del lugar y del día, lo mismo que lecciones y oraciones intercaladas.

»Y cuando ya empieza la hora undécima (5 de la tarde), se lee el texto del evangelio en donde los niños, con ramos y palmas, salieron al encuentro del Señor diciendo: «Bendi-

to el que viene en nombre del Señor». Y al punto se levanta el obispo y todo el pueblo; y desde lo más alto del monte Olivete se va a pie todo el camino. Todo el pueblo va delante de él cantando himnos y antífonas, respondiendo siempre: «Bendito el que viene en nombre del Señor. Y todos los niños de aquellos lugares, aun los que no pueden ir a pie, por ser tiernos y los llevan sus padres al cuello, todos llevan ramos, unos de palmas, otros de olivos; y así es llevado el obispo en la misma forma en que fue llevado entonces el Señor. Desde lo alto del monte a la ciudad, y desde aquí a la Anástasis por toda la ciudad todos hacen el camino a pie (...) Se va poco a poco, para que no se canse el pueblo, y así se llega a la Anástasis ya tarde; donde después de llegar, aunque sea ya tarde, se hace el lucernario, se repite la oración en la Cruz y se despide al pueblo»[19].

La tradición jerosolimitana pasó a las iglesias de Oriente (s. V) y Occidente (ss. VI-VII). La liturgia española adoptó esta costumbre durante el s. VII, aunque los textos se referían no sólo a la entrada de Cristo en Jerusalén sino, y sobre todo, a la "entrega del símbolo" a los catecúmenos. Durante los siglos IX-X se difundió la procesión por todo el Imperio Carolingio, entrando también en Roma, que antes conmemoraba el hecho, pero sin procesión, el lunes santo. Hacia el año 950 recogió el rito de este día el Pontifical Romano-Germánico, de donde pasó al Misal Romano (si bien los primeros textos litúrgicos que contienen la bendición de ramos o la procesión son el Misal de Bobbio y el Sacramentario Gelasiano, respectivamente).

Durante la Edad Media la procesión adquirió un carácter dramático y se revistió de cantos, bendiciones y expresiones plásticas, como la talla de Cristo, el asnillo, etc. La bendición de ramos creció tanto que parecía una misa sin canon. En 1955 Pío XII simplificó los ritos de la procesión, aproximándola más a la praxis primitiva de Jerusalén. En esta línea se ha ratificado la reforma litúrgica realizada después del Concilio Vaticano II (*Calendario Romano*, nn. 30, 31).

b') La liturgia

Para comprender mejor la liturgia actual del Domingo de Ramos, es conveniente remontarse a la del Misal de San Pío V y a la resultante de la reforma realizada por Pío XII.

a") La liturgia del Misal de San Pío V

La liturgia de la *Dominica in Palmis* —éste era el título empleado— constaba de cinco partes: a) la *bendición de los ramos,* que tenía lugar en una extensísima celebración estructurada como una misa: introito, oración, epístola, gradual, evangelio, oración, prefacio, sanctus, y varias oraciones; b) *distribución de los ramos* a todos los presentes, persona a persona, mientras se cantaban dos antífonas; c) *procesión:* se partía de la Iglesia se volvía a ella después de un recorrido, más o menos largo, esmaltado con el canto de antífonas apropiadas; d) rito ante las puertas cerradas de la iglesia, con el canto, desde fuera y desde dentro, del himno «Gloria, laus et honor tibi sit, Rex Christe, Redemptor», al final del cual se abrían las puertas, después de unos golpes dados por el subdiácono, y entraba el cortejo; y e) celebración de la antigua Misa Romana de Pasión.

b") La reforma de Pío XII

Pío XII hizo una reforma profunda de esta abigarrada liturgia, dejando dos partes bien delimitadas: la procesión solemne en honor de Cristo Rey y la Misa de Pasión. Suprimió la primera parte y la extraña ceremonia ante las puertas cerradas. La bendición de los ramos fue muy simplificada y la distribución de los mismos sufrió una seria modificación, ya que la rúbrica cuarta admitía la posibilidad de que los ramos estuviesen en las manos de los fieles desde el comienzo de la celebración.

Sin embargo, en la reforma de Pío XII el Domingo de Ramos tenía *dos* celebraciones yuxtapuestas entre sí, sin ninguna interrelación. El mismo título «Domingo segundo de Pasión o de Ramos» dejaba en evidencia esta situación.

c") La liturgia del Misal de Pablo VI

En la liturgia de la *Dominica in Palmis de Passione Domini* —como es designado este domingo— no existen ya dos

celebraciones cerradas y yuxtapuestas. Es verdad que existen la procesión y la misa, pero ya no son dos partes independientes sino elementos de un todo. De hecho, ni la procesión tiene un final ni la misa tiene un principio, pues la procesión desemboca en la misa y ésta no tiene un rito de entrada distinto de la procesión. Se han integrado así dos tradiciones: la jerosolimitana y la romana.

Procesión. Comienza el rito con la bendición de los ramos; sigue la lectura del Evangelio que relata la entrada de Cristo en la Ciudad Santa y termina con la procesión (1.ª fórmula) o con una entrada solemne (2.ª fórmula). Se ha simplificado la bendición de los ramos y se ha dado mucho más realce a la procesión, poniendo de manifiesto, además, que no se trata tanto del simbolismo de las *palmas* cuanto de *rendir homenaje a Cristo, Mesías-Rey,* imitando a quienes lo aclamaron como Redentor de la humanidad. De hecho, éstas son las ideas que retornan una y otra vez a los textos.

La Eucaristía. La procesión tiene como meta, ritual y mistérica, la celebración de la Eucaristía, ya que en ella se reactualiza el sacrificio de Cristo. La entrada de Cristo en Jerusalén tenía la finalidad de consumar su Misterio Pascual. La liturgia de la misa insiste en los aspectos de «Pasión » y «Pascua». El primero queda expresado, sobre todo, en la lectura de la Pasión según san Mateo; al segundo se refieren la colecta, las oraciones sobre la ofrenda y poscomunión, la segunda lectura y el prefacio.

El «Domingo de Ramos en la Pasión del Señor» «inicia la Semana Santa», «semana que se orienta a conmemorar la Pasión de Cristo desde su entrada como Mesías en Jerusalén» (Calendario Romano, nn. 30, 31). La Semana Santa se inaugura con una «entrada » de la Iglesia peregrina, acompañando a Cristo que va a padecer; y termina con otra «entrada»: el paso de la muerte a la vida, que acontece durante la Vigilia Pascual. Una y otra testimonian la participación de la Iglesia en los misterios que ellas significan.

b) Lunes, martes y miércoles santos

Estos tres días siguen fundamentalmente las características de los cuaresmales, aunque los formularios han sido

parcialmente cambiados, al objeto de completar la celebración de los misterios pascuales.

En tiempos de san León Magno, el Miércoles Santo sólo poseía una celebración litúrgica sin misa; ésta se introdujo, según parece, en el pontificado de Hilario I (461-468). La misa tenía dos lecturas y la pasión de san Lucas. El Lunes y Martes Santo tenían misa. El Martes se leía el lavatorio de los pies, que más tarde pasó al Jueves Santo. Durante el s. VIII se introdujo la lectura de la Pasión según san Marcos.

En la liturgia actual la primera lectura de los tres días se refiere al «siervo de Yahvé» (Is 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9), cuyo sentido profético y tipológico es muy claro: Cristo es el verdadero «siervo» que, mediante el sacrificio de su Pasión y Muerte, realiza la perfecta y definitiva alianza entre Dios y su pueblo, el nuevo Israel. La lectura sinóptica de la Pasión ha sido desplazada al Domingo de Ramos (ciclos A.B.C.) y substituida por la unción en Betania, el anuncio de la traición de Judas y de la negación de Pedro, y el relato de la traición de Judas, cuyo contenido está en clara sintonía con el misterio de la Pasión y Muerte.

C) El Triduo Sacro[20]

a) Jueves Santo

a') Síntesis histórica

Sin descartar que durante el Martes Santo se celebrara una memoria de la institución de la Eucaristía, lo cierto es que dicha memoria es celebrada ya el año 380, en algunos lugares, el Jueves Santo a la hora de nona. El concilio de Cartago, del año 397, designa este día con el nombre de «In Coena Domini», nombre que ha permanecido en la Liturgia Romana.

En tiempo de san Agustín se celebraban en Africa dos misas: la primera para poner fin al ayuno, y la segunda para conmemorar la institución de la Eucaristía. Esta última se celebraba por la tarde, y ya entonces comenzó la costumbre de celebrarla después de la cena, para imitar más exactamente lo que hizo el Señor. En Jerusalén ocurría algo seme-

jante según el testimonio de Eteria. Se decían dos misas: una a las dos, y otra a las cuatro de la tarde, comulgando los fieles en esta última.

Al principio del siglo VI en Roma sólo existía la reconciliación de los penitentes, con la cual finalizaba la Cuaresma. A finales de este siglo ya existía una celebración eucarística para conmemorar la Cena del Señor. En el siglo VII se celebraban dos misas: una por la mañana, con la reconciliación de los penitentes, y otra por la tarde, conmemorando la institución de la Eucaristía. Existía, además, una tercera misa, que celebraba el Papa en san Juan de Letrán, en la que consagraba los óleos (misa crismal) que se empleaban en los sacramentos de la iniciación cristiana durante la Vigilia Pascual. En el siglo VIII desapareció la misa de la mañana y con ella la reconciliación de los penitentes. En el siglo XVI la misa vespertina se trasladó a la mañana. Pío XII , en la reforma de 1955, la restituyó a su lugar primitivo, lugar en que la ha confirmado la reciente reforma.

Actualmente se celebran dos misas en este día: la Misa Crismal y la llamada «In Coena Domini». La primera la concelebran por la mañana el obispo y su presbiterio. En ella los sacerdotes renuevan sus compromisos, se bendicen los óleos y se consagra el crisma. Esta misa se encuadra todavía en la Cuaresma. La misa «In Coena Domini» se celebra en las horas vespertinas y con ella comienza el Triduo Sacro.

b') La Liturgia del Jueves Santo

El Jueves Santo conmemora un *triple* misterio: la institución de la Sagrada Eucaristía, la institución del sacerdocio y el amor fraterno. La Eucaristía es el centro y raíz de los otros misterios, puesto que les origina y exige. A este triple misterio responde la celebración de la Santa Misa, la adoración del Santísimo en el monumento y el lavatorio de los pies. (El sacerdocio tiene una especial resonancia en la Misa Crismal, sobre todo en el prefacio, verdadera síntesis del sacerdocio cristiano). La misa «In Coena Domini» es fuente y cumbre del misterio y de la liturgia del Jueves Santo.

Los *textos eucológicos* tienen un contenido que puede sintetizarse en estas palabras de la colecta: «Señor Dios nues-

tro: nos has convocado esta tarde para celebrar aquella memorable Cena en la que tu Hijo, antes de entregarse a la muerte, confió a la Iglesia el banquete de su amor, el sacrificio nuevo de la alianza eterna; te pedimos que la celebración de estos misterios santos, nos lleve a alcanzar plenitud de amor y de vida» (MRE, 252).

La S. Eucaristía aparece como el sacrificio de la Alianza definitiva que Dios realiza, en Cristo, con los hombres. La Iglesia, actualizándola perennemente, hace posible que los hombres de cada generación entren en comunión de vida y amor con Dios, en Cristo; es decir, participen, sacramental y vitalmente, en el mismo sacrificio de Cristo.

Los *textos bíblicos* insisten en las mismas ideas: la Eucaristía es la verdadera pascua (prim. y ter. lect.) que Cristo celebró con sus Apóstoles en la Última Cena y la Iglesia continúa a lo largo de los siglos (seg. lect.).

El *lavatorio de los pies* es una catequesis de la Eucaristía y una parábola en acción sobre el mandamiento nuevo, la caridad. Se realiza después de la homilía y se desarrolla entre cantos compuestos de fragmentos bíblicos alusivos al rito y al amor fraterno. Para que la expresividad del rito no degenere en «drama piadoso», conviene catequizar a la comunidad cristiana sobre su profundo significado, y realizarlo con verdad y autenticidad.

La liturgia del Jueves Santo concluye con la *reserva del Santísimo en el monumento;* reserva que es necesaria para la comunión del día siguiente. Aunque al principio se realizaba en un lugar seguro y poco frecuentado de la Iglesia, desde el siglo XI fue solemnizándose el traslado de la Eucaristía y se le asignó una capilla adornada con flores y cirios, como lugar de reposición. De ahí surgen los «monumentos».

La liturgia actual exhorta a que los fieles «dediquen algún tiempo de esta noche, según las circunstancias y costumbres del lugar, a la adoración del SSmo. Sacramento. Esta adoración, con todo, si se prolonga más allá de medianoche, debe hacerse sin solemnidad» (MRE, 257).

b) El Viernes Santo

El Viernes Santo conmemora la Pasión y muerte del Señor; de ahí el nombre con que le designa la liturgia actual:

«Viernes Santo en la pasión del Señor». Primitivamente, la Liturgia Romana lo llamó «In Parasceve» (—preparación—); más tarde, «Feria VI en la Pasión y muerte del Señor»; actualmente, «Viernes Santo. Celebración de la Pasión del Señor».

La solemne liturgia de este día tiene *tres* partes: la Liturgia de la Palabra —que es la principal—, la adoración de la Cruz y la S. Comunión.

a') Liturgia de la Palabra

La estructura de esta primera parte de la liturgia del Viernes Santo responde al esquema clásico y primitivo: lecturas, cantos y oraciones de los fieles.

Las *lecturas* tradicionales son tres. La pimera (Os, 6, 1-6) se refiere a la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo y presenta la unitariedad del misterio pascual, como misterio de muerte y resurrección; la segunda (Ex, 12, 1-11) habla de la institución de la Pascua judía y es tipo de la nueva Pascua, en la que Cristo, Cordero Pascual conducido al matadero por los pecados de los hombres, lava con su sangre todos los pecados del mundo y adquiere un nuevo Israel; la tercera (Pasión según san Juan) contempla a Cristo como Cordero Pascual inmolado. Las tres tienen, por tanto, una perfecta unidad.

La nueva ordenación de las lecturas ha permutado el texto de Oseas por el de Is. 52, 13-53, 11, que habla del «Siervo de Yahvé» expiando con su sacrificio los pecados de todos y dando la salvación a todos; y la del Éxodo, por Hb. 4, 14-16, 5, 7-9, que contempla a Cristo como Sumo Sacerdote y Mediador entre Dios y los hombres, gracias a su Sangre Redentora. Las lecturas siguen teniendo una profunda unidad, si bien en las de ahora aparece más claro el carácter salvífico del sacrificio de Cristo, síntesis del Misterio Pascual.

Las lecturas van precedidas de una *oración*, que resalta la misericordia de Dios en el Misterio Pascual de Cristo (primera fórmula) y la contraposición entre el pecado de Adán y la obra redentora de Cristo (segunda fórmula). Los *cantos interleccionales* son una oración de súplica confiada en la tribulación (1º: Salmo 30) y el himno de la humillación del

Señor (2º: Fil, 2, 8-9). Ambos se refieren al misterio que se celebra.

Después de las lecturas tienen lugar unas *oraciones solemnes.* Sobre una base estructural que proviene del s. V y unos contenidos que quizás se remonten al siglo I, el misal actual ha organizado un grupo de diez oraciones; de las que la 7 y 8 son totalmente nuevas y la 9 ha sufrido fuertes retoques. En ellas se pide por estas grandes intenciones: la Iglesia (I), el Papa (II), los ministros y fieles (III), los catecúmenos (IV), la unidad de los cristianos (V), la conversión de los judíos (VI), la evangelización de los paganos (VII), la fe de los increyentes (VIII), los gobernantes de todas las naciones (IX) y los atribulados (X). Estas oraciones conservan la primitiva estructura de la oración de los fieles romana, antes de que el Papa Gelasio adoptase el método oriental, es decir: una invitación a orar por una intención determinada y una oración de petición, después de una breve pausa de silencio oracional. Su colocación después de la lectura de la Pasión subraya que el fruto de ésta es universal.

b') La adoración de la Cruz

De la sobriedad litúrgica de la Palabra se pasa el lirismo de la adoración de la Cruz. Esta parte es muy posterior a la primera y fue introducida en Roma en el s. VII, incorporándola de la liturgia de Jerusalén, donde ya existía en tiempos de Eteria.

Según el testimonio de esta peregrina, la estructura era muy simple: el obispo exponía en la capilla del Gólgota una reliquia de la Vera-Cruz, y cada fiel la besaba después de haberla tocado con la frente y los ojos. En Roma se conservó esta simplicidad: el Papa llevaba en procesión una reliquia de la Vera-Cruz desde san Juan de Letrán hasta la basílica de la Santa Cruz, donde se la veneraba. Durante el recorrido se cantaba el salmo 118 y la antífona «He aquí el árbol de la Cruz...».

Posteriormente, la Liturgia Romana introdujo el «Trisagion», los improperios y algunos himnos triunfales sobre el significado y valor de la Cruz, como el «Canta, oh lengua, la corona del combate» (atribuido a Venancio Fortunato,

†ca.601). El rito de desvelar la Cruz proviene de los siglos XI-XII.

También la liturgia de la adoración de la Cruz muestra la unidad del Misterio Pascual: muerte y resurrección son inseparables, porque la Muerte de Cristo engendró la vida. Gracias a ello, la muerte del cristiano—dolor, sufrimiento, etc.— es germen de victoria y corredención. Esta unidad se manifiesta con la asociación de la Cruz al árbol de la vida.

c') La comunión

La comunión se introdujo en Roma contemporáneamente a la adoración de la Cruz, inspirándose en la «liturgia de los presantificados», consistente en distribuir la sagrada comunión después de una liturgia de la Palabra. Desde el siglo XII se eliminó la comunión de los fieles y se reservó sólo al sacerdote, siendo restablecida la praxis primitiva por Pío XII en 1955 y confirmada por Pablo VI al aprobar la liturgia reformada. El rito actual es muy simple y sigue el esquema general de la Misa.

La liturgia del Viernes Santo concluye con una bellísima bendición sobre el pueblo «que ha celebrado la muerte de tu Hijo con la esperanza de su santa resurrección». Con ella, a la vez que se manifiesta, una vez más, la unidad del Misterio Pascual de Cristo (Muerte-Resurrección), se deja iniciada la magna liturgia de la Vigilia Pascual.

c) Vigilia Pascual

Primitivamente, la Pascua se celebró durante una vigilia nocturna dedicada a las lecturas, oraciones y cantos, al final de la cual tenía lugar la celebración de la Eucaristía (siglo II; quizás s. I). Más tarde (al menos a principios del s. III, según el testimonio de la *Tradición Apostólica*), se incorporó la liturgia bautismal. Por último, en el s. IV, en el proceso de elaboración del lucernario, se introdujo una liturgia de la luz. A partir de entonces, estos elementos han permanecido substancialmente invariables y formado parte de la liturgia de Pascua, incluso después de la reforma realizada a instancias del Concilio Vaticano II, en la que la estructura de la Vigilia Pascual sigue este esquema: liturgia de la luz, liturgia de la Palabra, liturgia bautismal y liturgia eucarística.

a') La liturgia de la luz

En una civilización que desconocía la luz eléctrica, encender las lámparas al anochecer era una necesidad. La liturgia judía, sin embargo, confirió carácter religioso a este gesto utilitario, bendiciendo la luz que se encendía para celebrar los oficios vespertinos. La bendición adquiría una especial solemnidad en los ágapes rituales del sábado y en las vigilias de las grandes fiestas. Poco a poco, la bendición de la luz fue enriqueciéndose con oraciones, himnos, etc. hasta formar un verdadero lucernario.

La liturgia de la luz de la Vigilia Pascual se sitúa en este contexto de lucernario. En el siglo IV existen formularios compuestos expresamente para la bendición de la luz pascual; un poco más tarde hay noticias de otros ritos que van evolucionando hasta entrada la Edad Media.

El lucernario actual consta de las siguientes partes: bendición del fuego, bendición del cirio, procesión y pregón pascual.

Bendición del fuego. Una vez que se ha encendido el fuego, en un lugar adecuado fuera de la Iglesia, el sacerdote lo bendice usando una oración que hace referencia a la Muerte y Resurrección de Cristo, como portadoras del fuego de la luz de Dios. El simbolismo de este rito es el de Cristo-Luz.

Bendición del cirio. El cirio no es considerado como un objeto sino como una *persona.* Es encendido del fuego para simbolizar la nube luminosa del Exodo y el Cuerpo Glorioso de Cristo. En él se graban la fecha del año en curso y una alfa y una omega que, según el texto que acompaña las inscripciones, significa que Cristo atraviesa todo el tiempo, desde el principio hasta el fin. Los granos de incienso, que se incrustan después, significan las llagas de Cristo, símbolos de la luz. La Cruz que se graba es símbolo de la humanidad de Cristo, pues es el signo de su muerte; el alfa y la omega equivalen a la naturaleza divina; el año expresa el tiempo que ha transcurrido desde el primer suceso pascual; el cirio encendido con el fuego simboliza a Cristo resucitado que disipa las tinieblas del corazón y del espíritu. Las inscripciones del año, alfa-omega y la Cruz se hacían en Roma al menos el año 701, según el testimonio de S. Beda. Son de origen hispánico.

La procesión. A la bendición del cirio sigue la procesión hacia la Iglesia. Durante ella, se canta la antifona «Luz de Cristo», y se encienden los cirios de los asistentes. Esta procesión recuerda la de los hebreos siguiendo a la nube (primera pascua). Los cirios encendidos manifiestan que los cristianos son hijos de la luz, y que esa luz viene de Cristo.

Pregón pascual. Seguidamente, tiene lugar el pregón pascual. El formulario es conocido como el *Exultet,* por ser ésta la palabra inicial de una pieza, escrita probablemente por san Ambrosio, que pasó a Roma a través de la Liturgia Galicana. Es una composición de alabanza al Cirio Pascual y de acción de gracias por el beneficio de la luz. Con un estilo muy literario y a través de imágenes poéticas, se describe el significado espiritual de la luz en la noche iluminada por la Resurrección de Jesucristo, aludiendo a las grandes etapas salvíficas, desde el principio hasta hoy. No tiene una línea continua, pues el autor se dejó llevar por el entusiasmo y la emoción del acto, rompiendo las frases con fuertes exclamaciones.

Se pueden distinguir tres grandes bloques de ideas: a) la Pascua en el AT: figuras, realidades históricas y su permanente dimensión santificadora; b) la petición de la bendición divina sobre el cirio, con referencia a la Resurrección de Cristo en las imágenes de la llama y de la cera, de la cual se hace una gran apología lírica; y c) ruegos por la vida de la Iglesia y por la paz del mundo.

Desde el punto de vista estructural tiene cinco partes: el prólogo, en el que el diácono anuncia solemnemente el misterio pascual; el diálogo introductorio; el prefacio u oración de acción de gracias; el ofrecimiento del cirio a Cristo Redentor (desde «en esta noche de gracia»); y la oración por las distintas clases de personas (desde «te rogamos»).

b') La liturgia de la Palabra

Finalizada la liturgia de la luz, tan densa en simbolismo, comienza la liturgia de la Palabra. En ella se leen 9 lecturas: 7 del AT y 2 del NT; si bien, por motivos pastorales, pueden disminuirse, con tal de no reducirse a menos de dos o tres del AT y las dos del NT y sin omitir nunca la lectura del Exodo, relativa al paso del Mar Rojo (Ex. 14, 15-15, 1).

Los temas que desarrollan son éstos: la *creación* (tipo de la nueva creación realizada por la Muerte y Resurrección e Jesucristo); el *sacrificio de Abrahán* (tipo del sacrificio de Cristo que sella la nueva y definitiva alianza); *el paso del Mar Rojo* (tipo de las aguas bautismales); la nueva Jerusalén (cuarta); la salvación gratuita y universal (quinta) ; la fuente de la sabiduría (sexta); el corazón y espíritu nuevos (séptima); el Bautismo como sacramento pascual, donde, al participar en la Muerte y Resurrección de Cristo, culmina, se actualiza y se comunica el proceso salvífico realizado por Dios en la antigua economía (octava); y el relato del suceso pascual según los Sinópticos (novena). Las *oraciones* que acompañan a las lecturas explicitan y subrayan su significado.

c') La liturgia bautismal

Desde finales del siglo II —o, al menos, desde comienzos del III— después de las lecturas tenía lugar el bautismo de los catecúmenos y de otras personas (infantes, niños). La liturgia pascual era un marco muy adecuado tanto para realizar el Bautismo como para comprender mejor su significado, pues toda la liturgia de esta noche está centrada en la celebración de los misterios que son el principio y fin de la vida cristiana.

Cuando desapareció el catecumenado y se generalizó el bautismo de los neonatos, como consecuencia de la universalidad fáctica de la Iglesia, cayó en desuso la práctica de bautizar durante la Vigilia Pascual. La reforma que realizó Pío XII en 1955 instaba a restaurar la praxis definitiva. El *Ritual del Bautismo de niños* «encarece la celebración del sacramento en la Vigilia Pascual» (RBE, n. 46) y el *Ritual de la Iniciación cristiana de adultos* está concebido «de tal modo que, como norma general, los sacramentos de la iniciación cristiana se celebran en la Vigilia Pascual» (RICE, n. 49).

Haya o no Bautismo, la Vigilia Pascual tiene siempre una liturgia bautismal, cuyos elementos son éstos: las letanías, la bendición del agua bautismal (o del agua común si no hay bautizandos ni se bendice la fuente bautismal), el bautismo (caso de existir) y la renovación de las promesas bautismales.

La fórmula con que se bendice el agua bautismal es una

pieza de verdadera antología teológico-litúrgica sobre el Bautismo. Por su parte, la renovación de las promesas bautismales tiene un gran valor pastoral para actualizar y reavivar la conciencia de que el Bautismo no es un acto pasajero sino una realidad que abarca, intensiva y extensivamente, toda la existencia cristiana.

d') La liturgia eucarística

Finalizada la liturgia bautismal, la Vigilia Pascual alcanza lo que *siempre* fue su punto culminante: la celebración de la Eucaristía, máxima expresión del Misterio Pascual, en cuanto que renueva la Muerte y Resurrección de Jesucristo.

La Misa comienza con la liturgia estrictamente eucarística, dado que ya ha tenido lugar la liturgia de la Palabra. La *oración sobre las ofrendas* relaciona la Eucaristía y «la nueva vida que nace de estos sacramentos pascuales». El *prefacio* se centra en el misterio pascual. Cuando se usa el Canon Romano, en el «Communicantes» y «Hanc igitur», que son propios, se conmemora explícitamente la Resurrección y se ruega por los neófitos que acaban de recibir el Bautismo. La *oración poscomunión* contempla la Eucaristía como sacramento pascual, que origina y exige la caridad fraterna universal.

Esta misa, como toda la Vigilia, pertenece al Domingo de Resurrección, pues, según la concepción judía, que aceptó la Iglesia, el día comienza al atardecer. Por este motivo, hasta el s. IV sólo se celebraba esa Misa, que concluía al amanecer. Pero, al menos en los tiempos de Eteria, ya se celebraban en Jerusalén dos misas, costumbre que se generalizó en el S.V. y sigue todavía vigente. Por este motivo, el misal actual tiene dos misas con formulario propio: la de la Vigilia y la del día. Esta última insiste en la Resurrección y en el Bautismo.

D) La Cincuentena Pascual[21]

Según el actual *Calendario Romano* «los cincuenta días desde el domingo de resurrección hasta el domingo de Pentecostés se celebran (...) como un solo día de fiesta e incluso como el gran domingo» (n. 22). «Los domingos de este tiem-

po se tienen como domingos de Pascua y después del domingo de Resurrección se llaman II, III, IV, V, VI, y VII de Pascua; se cierra este sagrado tiempo pascual con el domingo de Pentecostés» (n. 23)». «Los ocho primeros días del tiempo pascual constituyen la octava de Pascua, y se celebran como solemnidades del Señor» (n. 24). «A los cuarenta días de la Pascua se celebra la Ascensión del Señor, a no ser que, donde no se haya de guardar como de precepto, quede asignada al domingo VII de Pascua» (n. 25). «Las ferias siguientes a la Ascensión, hasta el sábado que precede a Pentecostés inclusive, preparan para la venida del Espíritu Santo» (n. 26).

a) La octava de Pascua, domingos y ferias

La *Octava de Pascua* es una evocación continuada de la Resurrección del Señor, a través de la lectura de las apariciones, narradas por los cuatro evangelistas. Son los mismos evangelios del misal anterior, pero expuestos según el orden sucesivo de los hechos.

Paralelamente se desarrollan otras dos líneas teológicas: una, que contempla la obra realizada por y en Cristo (la exaltación, el valor soteriológico de su muerte, el cumplimiento del designio de Dios, etc.); otra, que recoge la vertiente eclesial de la Pascua: el Bautismo y la fe.

Durante los domingos II-VII aparece un grandioso cuadro, en el que se observan simultáneamente estas ideas: el mensaje pascual de la Resurrección de Jesucristo, la alegría de la Iglesia al habérsele devuelto el Esposo, la nueva vida de los renacidos por el Bautismo y la acción del Espíritu Santo en la comunidad cristiana y en el corazón de cada creyente.

Hay dos libros de lectura que destacan notablemente: los Hechos y el evangelio de san Juan. Los Hechos ocupan el lugar de la lectura veterotestamentaria, con la intención de mostrar en tres años —de un modo paralelo y progresivo— diversos aspectos de la vida de la Iglesia primitiva. La lectura de san Juan es clásica en la Liturgia Romana. Actualmente se lee en forma semicontinua desde el lunes de la cuarta semana de Cuaresma hasta el final de la Cincuentena. De ahí que aparezca en todos los domingos de Pascua excepto

en el tercero, que tiene como lectura a Lc. 24, donde se narra la aparición a los discípulos de Emaús y a los Once. Para la segunda lectura se usan tres libros del Nuevo Testamento: la primera carta de san Pedro, de indudable contenido bautismal (ciclo A), la primera carta de san Juan, que insiste en la fe y el amor (ciclo B), y el Apocalipsis, que presenta los bellísimos himnos al Cordero degollado-glorificado y las bodas de Cristo con su Iglesia (ciclo C).

Concretando un poco más, puede decirse que la temática de los domingos pascuales es la siguiente: en el *primer domingo,* el tema dominante son las apariciones; en el *segundo dommingo,* el evangelio —idéntico en los tres ciclos— da la impronta temática, que gira en torno a la fe y a los signos de la Resurrección. De la fe y de la Resurrección brotan los demás bienes y frutos de la Pascua; el tema aglutinante del *tercer domingo* es la teología del Resucitado, pero desde la perspectiva del cumplimiento de las Escrituras, aspecto que es puesto de relieve en los tres ciclos en la primera lectura, y en el evangelio de los ciclos A y B. Los demás temas se agrupan en torno a los efectos de la fe y de la Resurrección; el *cuarto domingo* recoge un tema tradicional: el Buen Pastor, en la Iglesia; el *quinto domingo* se centra en las actividades de la Iglesia hasta el retorno definitivo de su Señor, destacando la caridad fraterna; el tema del Espíritu Santo domina el *sexto domingo;* y el *séptimo domingo* gira en torno a la presencia-ausencia de Cristo.

Los temas de las ferias son un complemento de toda la temática de la Cincuentena; si bien, después de la Ascensión y, sobre todo, durante la última semana, el tema dominante es el Espíritu Santo.

b) Ascensión-Pentecostés

a') Síntesis histórica

Durante los siglos II-III, la Cincuentena Pascual fue un espacio de cincuenta días en el que ninguno era privilegiado. Ese *laetissimum spatium,* como la designa Tertuliano, era una especie de «gran domingo», repetido durante cincuenta días.

A partir del siglo IV comienza la quiebra de la unidad. El primer paso consistió en atribuir un carácter especial al día quincuagésimo. Al principio no se trató de una fiesta, en sentido estricto, sino de una *clausura* solemne, con la intención de hacer frente, según parece, a un error que acababa de nacer, el cual hacía concluir Pentecostés el día cuadragésimo.

En algunos lugares, como Milán, España, Roma, etc. la clausura se puso en relación con la venida del Espíritu Santo, en cuanto que tal misterio sería el final de la obra de la Redención y el comienzo del tiempo de la Iglesia. En otros, se la relacionó con la Ascensión, a la que se consideraba término apoteósico de la glorificación de Cristo. En algunas partes, por ejemplo en Jerusalén, el día quinquagésimo coexistían ambas celebraciones: Pentecostés por la mañana y la Ascensión por la tarde.

Las homilías pascuales de Asterios el Sofista (ca. 335-341) dejan suponer que el domingo de Pascua se celebraba globalmente todo el Misterio Pascual, incluida la Ascensión y el envío del Espíritu Santo; y que esta celebración duraba toda la octava. Asterios no menciona ni los cincuenta días ni el día quinquagésimo. Esta unidad tan fuerte parece apoyar la hipótesis de quienes piensan que la fragmentación ocurrió en el breve espacio de unos cincuenta años. Probablemente nos encontramos con dos tradiciones, que serían el desarrollo de dos tradiciones muy antiguas respecto al significado de Pentecostés: una, enraizada en el judaísmo, veía en esa fiesta el día de la renovación de la Alianza, a la vez que hacía notar el paralelismo entre la Ascensión del Señor y la subida de Moisés al Sinaí; y otra, testimoniada en Act. 2, se centraba, sobre todo, en la misión universal de la Iglesia. Si la cronología de los Hechos ha podido estar simultáneamente en la base de la Ascensión del Señor y del envío del Espíritu Santo, es presumible que ambos misterios se hayan relacionado. Uno y otro serían la garantía de la autenticidad del Misterio Pascual: Cristo Resucitado se convierte en el *Kyrios* que se coloca a la derecha del Padre (Ascensión) y envía al Espíritu Santo para continuar su obra (Pentecostés).

Desde el momento en que se consuma la división, los misterios que componen la exaltación de Cristo aparecen ja-

lonados según las tres fiestas de la Resurrección, Ascensión y Pentecostés. Todo ello se produce durante el siglo IV.

Una evolución posterior trajo consigo la introducción de un *ayuno* después de la Ascensión, las *letanías* o *rogativas* y la *octava de Pentecostés*. El ayuno se introdujo por considerar a la Ascensión como «día de la marcha del Esposo», que recordaba, por contraste, las palabras del Evangelio, según las cuales no se puede ayunar mientras está presente el Esposo; con él se rompía el *carácter festivo* de la cincuentena. Las rogativas, que se celebraban durante tres días antes o después de la Ascensión, fueron introducidas en las Galias por el obispo Mamerto tres días antes de la Ascensión (ca. 465), para rogar a Dios, con oraciones y penitencias, por las calamidades que azotaban al pueblo en aquellos momentos. En España se celebraron los tres últimos días de la semana de Pentecostés, para no mezclar días de penitencia con el cincuentenario pascual. La Liturgia Romana las introdujo a finales del s. VIII o principios del IX y las fijó tres días antes de la Ascensión, para acentuar nuestras peticiones al Resucitado antes de subir al Cielo; peticiones que se refieren, sobre todo, a los frutos del campo y al alejamiento de «la peste, el hambre y la guerra», azotes entonces muy generalizados. A partir de 1960 se desligaron estos días de rogativas de la fiesta de la Ascensión, concediéndose a los obispos la facultad de trasladarlos a otras fechas. El actual Calendario Romano ha confirmado esta normativa, si bien establece que «sean ordenadas por las Conferencias Episcopales en lo relativo al tiempo y modo de celebrarlas» (n. 46).

La *octava de Pentecostés* (s. VII-VIII) es la última evolución sufrida por la Cincuentena Pascual. Al parecer, esta octava pretendió ser, al mismo tiempo, una verdadera octava de Pentecostés, una réplica a la semana de Pascua y una semana de las cuatro témporas. Ciertamente, con su introducción desaparece incluso el espacio físico de cincuenta días, aunque algunos sostienen que los siete días de esta semana son todos «un único hoy» del día quinquagésimo. Esta octava ha sido suprimida por el Calendario Romano actual (que no reconoce más octavas que la de Navidad y Pascua) y ya no aparece en los libros litúrgicos actuales.

b') Liturgia de la Ascensión

La solemnidad litúrgica de la Ascensión tiene un esquema muy simple: el dato bíblico del acontecimiento histórico proyectado en una doble perspectiva: *cristológica*, «en cuanto exaltación de Cristo, y *eclesiológica*», en cuanto que la gloria, alcanzada ya por la Cabeza, es participada por el Cuerpo, primero «en prenda», después en plenitud.

El misal actual ha enriquecido notablemente la liturgia de la Ascensión, sobre todo con la inclusión de un nuevo prefacio (que desarrolla teológicamente el misterio de la Ascensión) y la poscomunión (compuesta a base de dos oraciones del antiguo sacramentario Veronense). Las lecturas primera y tercera se refieren al hecho histórico; la segunda (Ef. 1, 17-23) expresa el sentido dinámico de la obra redentora de Cristo, en la misma línea que la colecta.

c') Liturgia de Pentecostés

La liturgia de Pentecostés desarrolla dos grandes ideas: el cumplimiento definitivo de la Nueva Alianza entre Dios y los hombres —entre Dios y sus hijos— por medio de Jesucristo y en el Espíritu Santo; y la manifestación de la Iglesia ante el mundo, fundada con la Palabra y la Sangre de Cristo, y garantizada pro el testimonio del Espíritu Santo, que impulsa a los Apóstoles a predicar las «maravillas de Dios» y dar sus vidas para participar plenamente en la Resurrección de Jesucristo. Esta doble temática aparece tanto en la misa de la Vigilia como en la del día.

a'') Misa de la Vigilia

La *primera colecta*, tomada del Gelasiano Antiguo, se refiere al Espíritu Santo como vínculo de comunión entre los pueblos divididos por el odio y el pecado (tema que se relaciona con una de las cuatro lecturas propuestas como primera lectura: Gn. 11. 1-9: torre de Babel); la *segunda colecta* alude al Bautismo (está en relación con el Bautismo que habrían de recibir los creyentes, como «torrentes de aguas vivas»). La *oración sobre las ofrendas* se refiere al amor, como atributo característico del Espíritu Santo. Finalmente, *la pos-*

comunión refleja también, en algún modo, esta misma idea.

Las *lecturas* presentan una cierta novedad, al proponerse cuatro textos para la primera lectura: Gn. 11.1-9 trata de la división operada por el pecado y es antitipo de la obra realizada por Cristo y consumada por el Espíritu, manifestando así que Pascua es la antítesis de Babel; Ex. 19, 3-8.16-20 habla de la bajada de Dios al Sinaí y de su presencia en medio de su Pueblo (alusión al descenso y permanencia del Espíritu en la Iglesia, nuevo Esrael); Ex. 37, 1-4 trata de los huesos muertos vivificados por el espíritu y Joel 2, 28-32 profetiza la venida del Espíritu de Dios sobre los hombres, tema muy vinculado desde antiguo a Pentecostés. Las segunda y tercera lecturas hablan del Espíritu Santo como fruto del Bautismo (Jn. 7, 37-39) y de su acción en el alma cristiana y en la Iglesia (Rm. 8, 22-27).

b") Misa del día

Las oraciones de la misa del día de Pentecostés se refieren a la acción del Espíritu en el misterio de Cristo y de la Iglesia. La *colecta,* tomada del sacramentario Gelasiano Antiguo, se refiere a la acción santificadora del Espíritu sobre la Iglesia y a Pentecostés como realidad que se actualiza ininterrumpidamente en la Iglesia. La *oración sobre las ofrendas,* tomada del sacramentario de Bérgamo, habla de la acción del Espíritu Santo en el conocimiento pleno de la doctrina de Cristo y, en concreto, de la Eucaristía. En la *poscomunión,* compuesta con elementos de la antigua Liturgia Hispánica y del sacramentario Veronense, aparece la íntima únión existente entre la acción del Espíritu Santo y la vida cristiana, y entre el Espíritu Santo y la Eucaristía.

El *prefacio,* compuesto a base de dos prefacios del sacramentario Gelasiano Antiguo —y que sustituye al antiguo *De Spiritu Sancto*—, glosa el misterio de Pentecostés. En la primera parte da gracias por la concesión del Espíritu Santo a los que han sido hechos hijos de adopción por el Bautismo, llevando así «a plenitud el misterio pascual»; la segunda se refiere a la acción del Espíritu Santo en la plantación primera de la Iglesia— «Iglesia naciente»— y en la restauración de la unidad rota por el pecado.

La *secuencia* —composición de Stephan Langton, arzobispo de Cantorbery (1228), introducida tardíamente en la liturgia—contempla al Espíritu Santo como luz *(lux beatissima)*, distribuidor de dones *(dator munerum)*, huésped del alma *(hospes animae)*, perdonador *(lava quod est sordidum)* y fortaleza de nuestra debilidad.

Las *lecturas* también se centran en el dinamismo de Pentecostés. El Espíritu Santo que recibieron los Apóstoles (Act. 2, 1-11) les capacitó para plantar la Iglesia; el mismo Espíritu sigue distribuyendo los diversos carismas que edifican y consolidan a la Iglesia (1 Cor. 12, 3-7. 12-13); finalmente, el Espíritu Santo impulsa a la Iglesia a anunciar a todos los hombres el mensaje de Cristo y a hacerlos partícipes de su obra salvadora (Jn. 20, 19-23).

Capítulo III
CICLO NAVIDEÑO

Independientemente de la Pascua, pero en estrecha relación con ella, durante el s. IV comienza a organizarse un nuevo ciclo litúrgico en torno a la memoria de la Encarnación y manifestación de Dios entre los hombres.

En Occidente se crea la memoria del nacimiento de Jesucristo el 25 de diciembre *(Navidad)*, sustituyendo la fiesta pagana del «sol naciente», que se celebraba ese día. En Oriente la misma memoria se establece el 6 de enero (aunque se llamará *Epifanía)*, por ser ése el día en que los paganos honraban en aquellos lugares al «dios sol». A lo largo del s. IV hay intercambios entre Oriente y Occidente, de tal modo que al final de este siglo ambos celebran las dos fiestas como aspectos complementarios de un mismo misterio. También a finales de este siglo las dos efemérides comienzan a ir precedidas de un tiempo de preparación que se llamó *adviento.* Esta situación ha permanecido substancialmente invariada hasta nuestros días.

1. Adviento [1]

A) Síntesis histórica

Adviento es uno de los elementos más tardíos del año litúrgico. Según parece, surgió en España-Galias a finales del s. IV, como respuesta al deseo allí sentido de dedicar unos días a preparar las fiestas de Navidad y Epifanía. Según el concilio de Tarragona, del año 380, durante 21 días, a partir del 17 de diciembre, los fieles deben acudir diariamente a la Iglesia. Otros concilios de las Galias precisarán que los mon-

jes deben ayunar todos los días del mes de diciembre hasta Navidad (Tours, a. 562) o los lunes, miércoles y viernes desde san Martín (11.XI) hasta Navidad (Maçon, a. 481). El tiempo de Adviento tuvo, pues, un origen ascético, penitencial; hasta el extremo de ser considerado en España y las Galias como una *semicuaresma*.

La Liturgia Romana, que introdujo el Adviento en la segunda mitad del s. VI, adoptó una posición muy distinta, pues lo concibió como un tiempo de gozo y esperanza ante la venida del Señor. Esta característica se conservó incluso cuando, más tarde, se introdujeron elementos penitenciales.

La duración varió según los lugares: 6/5 semanas (España, Galias, Milán), 2 semanas (Bizancio), 4 semanas (rito siro-oriental). En Roma fueron 6 semanas al principio, y más tarde 4. San Gregorio Magno organizó definitivamente el adviento romano en cuatro semanas.

Durante algún tiempo, Adviento fue objeto de una doble interpretación: días que preparan a la manifestación histórica de Cristo (primera venida) o etapa que resalta la expectación de la última venida del Señor al fin de los tiempos (segunda venida). En Occidente se impuso la idea de que es un tiempo de expectación ante la Navidad («nuevo» nacimiento de Cristo en el misterio litúrgico), mediante la asimilación de los sentimientos que tenía el pueblo elegido mientras esperó al Mesías, y la actualización de los sentimientos cristianos de anhelo del retorno del Señor; es decir, una síntesis armónica de expectación ante la venida histórica y escatológica de Cristo.

Según el Calendario Romano actual, «el tiempo de Adviento tiene una doble característica: es el tiempo de preparación a las solemnidades de la Navidad— en las que se conmemora la primera venida del Hijo de Dios a los hombres— y, a la vez, el tiempo en el cual, mediante este recuerdo, las mentes se dirigen a las expectativas de la segunda venida de Cristo al final de los siglos. Por este doble motivo Adviento se presenta como tiempo de la gozosa y devota expectativa» (n. 39). «Adviento comienza con las primeras vísperas del domingo más próximo al 30 de noviembre y termina antes de las primeras vísperas del día de Navidad. Los domingos se

llaman I, II, III, y IV de Adviento. Las ferias comprendidas entre el 17 y 24 de diciembre inclusive se ordenan de un modo más directo a preparar la Navidad» (CR, nn. 40-42).

B) Sentido actual del Adviento

Adviento es el tiempo fuerte de la esperanza cristiana. Esa esperanza está orientada hacia la *parusía final* durante las primeras semanas; a partir del día 17 de diciembre la esperanza se orienta hacia la celebración del *nacimiento histórico de Cristo,* que se actualiza sacramentalmente en la liturgia de la fiesta de Navidad.

El hecho de que Adviento se abra con la esperanza escatológica (parusía final), explica la presencia de textos apocalípticos relacionados con los últimos tiempos, que reclaman la vigilancia; una vigilancia que está tejida de fidelidad a la propia vocación, de lucha por conformarse con las exigencias que Dios hace sentir al alma y de sacrificio generoso. En este clima se comprende bien el alcance de la invitación del Bautista a preparar los caminos del Señor; una invitación llena de dinamismo y responsabilidad, y que debe proyectarse sobre la propia vida y el entorno social en que está inmersa. De este modo, la espera escatológica, lejos de invitar a la inhibición o al espiritualismo, se convierte en estímulo eficaz para el compromiso cristiano, a fin de adecuar la creación entera con el proyecto que Dios tiene sobre ella.

La esperanza escatológica no queda invalidada ni menguada por la presencia permanente de Cristo en su Iglesia y entre nosotros, en cumplimiento de su promesa; pues, si bien es una presencia *real,* no es una presencia *definitiva.* Se trata de lo que los teólogos llaman el «ya pero todavía no». Esto es aplicable a nivel social, eclesial y personal, puesto que el mundo, la Iglesia y cada persona, a la vez que experimentan la presencia de Cristo, sienten la necesidad de su venida definitiva.

Para potenciar esta espera mesiánica definitiva, la liturgia deja oír la voz de algunos personajes que la han encarnado y proclamado con especial fuerza: *Isaías,* prototipo del ansia veterotestamentaria del Mesías; *Juan el Bautista,* modelo del itinerario que lleva al encuentro con el verdadero

Mesías; y *María,* Aurora que anuncia la llegada inminente del Salvador esperado por las naciones y cumbre de la esperanza del mundo hebreo. Estos tres personajes son los grandes modelos del Adviento de la *Iglesia* y de cada bautizado, así como los inspiradores de la esperanza cristiana, tanto litúrgica como existencial.

Adviento es, por tanto, el tiempo que, partiendo del hecho ya ocurrido de la *primera venida histórica* de Cristo, orienta a la *venida última y definitiva y a la venida sacramental en la liturgia de Navidad;* donde se actualiza, en el misterio, la venida histórica y se realiza, también mistéricamente, el anticipo de la última y definitiva venida.

C) Liturgia del Adviento actual

a) Las oraciones

Las oraciones *colectas* (son las que recogen el pensamiento fundamental de este tiempo, ya que las «sobre las ofrendas» y «después de la comunión» están muy unidas a la Eucaristía) proceden del llamado «Rótulo de Ravena» (s. V-VI) y del sacramentario Gelasiano Antiguo (s. VII). El tema constante es la venida de Cristo, bien en la Encarnación (primera venida), bien al final de los tiempos (segunda venida). A partir del 17 de diciembre se acentúa la celebración del nacimiento de Cristo (primera venida).

Según estos textos, el Adviento es la preparación a la venida de Jesucristo, venida que normalmente —aunque no exclusivamente— se identifica con la venida histórica o escatológica del Señor. Una y otra, sin embargo, se contemplan en íntima relación mutua, pues la celebración del nacimiento de Jesús prepara nuestro encuentro definitivo con Él, y la primera venida inicia lo que consuma la segunda.

En las *colectas* que se refieren al nacimiento de Cristo (primera venida) destacan *dos temas,* que, por otra parte, están íntimamente unidos: el cristológico y el mariano.

Por lo que se refiere al primero, los textos no se sitúan en un contexto pre-cristiano —pues no olvidan que Jesucristo ya ha venido— sino salvífico: la Iglesia espera la venida de Cristo *que viene a redimirnos;* por eso se prepara a cele-

brar tan gozoso acontecimiento con renovada alegría. Las colectas de Adviento no se cierran, por tanto, en el hecho histórico del nacimiento del Señor sino que manifiestan la íntima unidad del misterio de Cristo como misterio de salvación Esta unidad entre Encarnación-Muerte-Resurrección está muy marcada en la colecta del IV domingo: «Infunde, Señor, tu gracia en nuestras almas, para que los que hemos conocido el misterio de la *Encarnación* de Jesucristo, tu Hijo, por su *Pasión* y *Cruz* alcancemos la gloria de la *resurrección*».

El tema mariano está muy subrayado durante todo el Adviento, especialmente en el IV domingo y en las ferias del 17 al 24 de diciembre. Las colectas insisten en la Encarnación del Verbo en el seno virginal de María y en la Maternidad Divina y Virginal de Nuestra Señora. De este modo, María queda asociada al misterio de la Encarnación y, a través de él, al entero misterio de Cristo. Esta perspectiva está sugestivamente expuesta en la colecta del 20 de diciembre, que dice así: «Señor y Dios nuestro, a cuyo designio se sometió la Virgen Inmaculada aceptando, al anunciárselo el ángel, encarnar en su seno a tu Hijo: Tú, que la has transformado, por obra del Espíritu Santo, en templo de tu divinidad, concédenos, siguiendo su ejemplo, la gracia de aceptar tus designios con humildad de corazón» (MRE, p. 153). Nótese que la *actitud* de María ante el misterio de la Encarnación se nos presenta como modelo que nosotros hemos de imitar al celebrar este misterio.

b) Las lecturas

Las lecturas de Adviento se agrupan en torno a los domingos y a las ferias; éstas, a su vez, tienen dos series: hasta el 16 de diciembre, y desde el 17 al 24 de diciembre.

Lecturas dominicales. Las lecturas evangélicas de los tres ciclos tienen un carácter específico: se refieren a la última y definitiva venida de Cristo al final de los tiempos (I), a Juan el Bautista, que anuncia la venida de Cristo (II y III), y a los sucesos que preparan próximamente el nacimiento del Señor (IV).

Las lecturas *veterotestamentarias* son profecías relativas

al futuro Mesías. Las *perícopas del Apóstol* son exhortaciones e indicaciones en consonancia con la naturaleza del tiempo.

Las lecturas dominicales configuran, por tanto, el Adviento como un tiempo que celebra y prepara la venida histórica y escatológica de Jesucristo.

Lecturas feriales. Las lecturas feriales de la primera parte de Adviento se toman del profeta Isaías que, mirando al futuro, anuncia «la gran buena nueva» de la liberación de Israel por parte de Dios. La lectura del evangelio ha sido seleccionada de acuerdo con el tema de la primera.

A partir del jueves de la segunda semana, las lecturas del evangelio tratan de Juan Bautista; mientras que la primera continúa la lectura de Isaías o un texto relacionado con el evangelio.

En la semana inmediatamente anterior a la Navidad, las lecturas evangélicas, tomadas de san Mateo (cap. I) y san Lucas (cap. I), proponen los sucesos que preparan de un modo *inmediato* al nacimiento del Señor. La primera lectura ha sido seleccionada conforme al evangelio y ofrece algunas profecías mesiánicas de gran importancia.

Como se ve, las lecturas feriales insisten en el Adviento como preparaciónn a la venida natalicia de Cristo.

c) Los prefacios

La liturgia del Adviento actual tiene dos prefacios propios.

El primero —una composición relativamente nueva en base, sobre todo, a dos antiguos prefacios del Veronense— trata de la *doble venida de Cristo*: la primera, «en la humildad de nuestra carne» y la definitiva, «cuando venga de nuevo en la majestad de su gloria». Una y otra están íntimamente relacionadas, pues la primera, además del «cumplimiento de la antigua promesa», es la garantía de poseer al final la plenitud «que ahora, en vigilante espera, confiamos alcanzar». La vida cristiana está inserta, por tanto, en esta tensión escatológica y es una expectante espera de la última venida de Cristo.

El segundo —resultado de centonizar textos bíblicos y li-

túrgicos, entre los cuales destaca un prefacio del Veronense— está dividido en dos partes. En la primera se habla de Cristo «anunciado» por los profetas, esperado y engendrado por la Virgen y presentado y proclamado por el Bautista. Está centrado, por tanto, en la preparación a la venida *histórica* de Cristo. En la segunda se pasa de la espera del hecho histórico a la indicación de los *sentimientos* que deben caracterizar la celebración litúrgica de ese suceso: alegría y vigilancia, sobre todo en la oración, las cuales condicionan la alegría verdadera de la Navidad.

2. Navidad - Epifanía[2]

A) Síntesis histórica de la Navidad

Sobre el origen de Navidad existen dos hipótesis. Según unos, se trataría de la cristianización de una fiesta solar. Para otros, estaría relacionada con la fecha de la muerte de Cristo. La mayoría de los autores se inclina por la primera y la explica de este modo.

El 25 de diciembre del 274, Aureliano dedicó un templo al *Sol Invictus*. Esta fiesta del solsticio de invierno fue recurso constante entre los paganos, y pasó al calendario juliano como *Natalis Solis Invicti*. Ella provocaría en el siglo IV el nacimiento de la fiesta cristiana occidental de la Natividad del Señor en Belén.

Nuestra opinión comparte esta hipótesis, por lo que consideramos Navidad como una réplica de la fiesta pagana del Sol invencible y divino, que se celebraba el día 25 de diciembre, por considerarse que era el día que sigue a la noche más larga del año, es decir, el día que nace el Sol. De este modo, se cristianizaba una solemnidad pagana, a la vez que se atacaba al arrianismo, al plasmar litúrgicamente el dogma de Nicea. No hay que descartar que el 25 de diciembre fuera escogido también por razones simbólico-astronómicas, según las cuales, así como la Encarnación había ocurrido el 25 de marzo (equinoccio de primavera), nueve meses después, es decir, el 25 de diciembre, debía ocurrir su nacimiento.

Era lógico que su cuna de nacimiento fuera Roma, capital del Imperio, ya que el paganismo tenía allí aún mucha fuerza en el primer tercio del s. IV, fecha de la aparición de la Navidad (entre el año 325 y 335). A finales de este siglo pasa a Africa (ca. 360), Norte de Italia (ca. 383), España (ca. 380), y a casi todas las iglesias de Oriente, donde ya se celebraba la Epifanía. San Basilio, por ejemplo, deja constancia de que en Capadocia se celebrba, al menos, entre el 370 y 380.

Al principio Navidad conmemoró un hecho histórico: el *Natale Domini* (= el nacimiento del Señor), que suplantaba al *natale del sol invicto* pagano. Más tarde, a consecuencia de las disputas de Arrio y Nestorio, deviene fiesta del misterio de la unión hipostática; secundariamente es también la fiesta del misterio nupcial de Cristo y la Iglesia. Sin embargo, Navidad fue siempre una fiesta en la que la comunidad cristiana celebraba la *apparitio Domini in carne,* en expresión de San Agustín y San León.

En el s. V comenzó a celebrarse la *octava de Navidad.* En Roma tenía unas características especiales, pues en ella se celebraban varias fiestas de santos: san Esteban (26.XII), san Juan Evangelista (27.XII) y los santos Inocentes (28.XII). Se trata de unos santos que tuvieron una especial cercanía, carnal y espiritual, con Cristo.

La primitiva celebración de la Navidad sólo incluía una misa que se celebraba en la Basílica de san Pedro a la hora de *tercia.* Durante el pontificado de Sixto III (a. 432-440) se introdujo la costumbre de celebrar una misa *«a medianoche»* en Santa María la Mayor, Basílica del Pesebre. En el siglo VI, la misa que se celebraba desde un siglo antes en el «Título de Anastasia», en el Palacio Palatino, conmemorando el nacimiento de dicha santa, se convirtió en la *«misa de aurora».* La costumbre romana de celebrar tres misas, como el Papa, no se generalizó hasta el s. XVI.

B) Síntesis histórica de la Epifanía

Sobre el origen de Epifanía existen cuatro hipótesis. Segun unos, es la cristianización de una fiesta pagana. Para otros, es la fecha de un antiguo solsticio de invierno. Un ter-

cer grupo la relaciona con el nacimiento de Jesús. Finalmente, algunos creen poder relacionarla con la fecha de la Pascua.

Según la primera hipótesis, en Oriente estaba muy extendida una fiesta dedicada a Dionisos; fiesta que habría cristianizado la iglesia oriental como había hecho la occidental con la de Navidad.

Contra esta opinión está el hecho de que las pruebas a favor de la fiesta pagana oriental son mucho menos consistentes que las de la fiesta romana del siglo III.

La segunda hipótesis se apoya en el hecho de que en Egipto, en tiempo de Amenemhet I (1996 antes de Cristo), el solsticio de invierno caía el día 6 de enero del calendario juliano. Los cálculos astronómicos en que se apoyan sus defensores son precisos pero sin base histórica; pues no se explica que los historiadores hayan ignorado sistemáticamente la existencia de un solsticio el 6 de enero. No se trata de un olvido, sino de un solsticio que nunca existió.

La tercera hipótesis explica la Epifanía a partir del nacimiento de Cristo. Según sus seguidores, tal fecha se calculó a partir de la muerte de Cómmodo, la cual, según el calendario juliano, había ocurrido el 6 de enero. Parece que Clemente de Alejandríua tuvo en sus manos una fuente procedente de la gran iglesia de Alejandría, según la cual Cómmodo había muerto el 192. Computando esa fecha con la época en que escribió Clemente sus *Stromata* (donde da cuenta de la existencia de un doble calendario) hacia el 202, Jesús habría nacido en Belén un 6 de enero.

Una última hipótesis relaciona la Epifanía con la Pascua del modo siguiente.

La reforma del calendario asiático, realizada el año 9 antes de Jesucristo, tomó como día del nacimmiento de Augusto y día primero del año el día noveno de las calendas de octubre; es decir: el 23 de septiembre. Dado que todos los meses debían tener el mismo número de días que en Roma, el primer día del mes de primavera —el Artémisios— comenzaba el día noveno de las calendas de abril, es decir, el día 24 de marzo, por lo que la pascua de los cuatordecimanos, que se celebraba 14 días después, caía el 6 de abril del ca-

lendario solar. A partir de ella se habría fijado el 6 de enero como día del nacimiento del Señor.

La primera hipótesis —no obstante lo dicho anteriormente— es la más aceptable. En consecuencia, mientras en Occidente nacía la Navidad, en Oriente se creaba el 6 de enero la fiesta de la Epifanía (o Teofanía o fiesta de la iluminación) con el mismo objetivo: cristianizar la fiesta pagana del Sol naciente.

Se desconoce si el objeto primario de la Epifanía fue idéntico en todas las Iglesias de Oriente; pues, mientras la de Jerusalén, en el s. IV, conmemoraba sólo el *nacimiento de Cristo,* las de Egipto —según el testimonio de Casiano— añadían también el *Bautismo del Señor,* interpretado como manifestación solemne de su divinidad y como inicio de la iluminación de los hombres, dado que en el Bautismo comenzó la predicación de la Buena Nueva. No faltaron incluso Iglesias que a la conmemoración del nacimiento de Cristo añadieron la memoria de *Caná de Galilea,* donde el Mesías «manifestó su gloria» con el primer milagro.

Todas estas tradiciones debieron confluir cuando se generalizó la fiesta de la Epifanía. Sin embargo, al llegar a Oriente la fiesta que Occidente había instituido para conmemorar el nacimiento del Señor (Navidad) y ser admitida por la mayoría de las Iglesias, Epifanía se fue limitando a ser la «memoria» del hecho concreto del Bautismo de Cristo. Esta orientación, que tuvo lugar en pleno s. IV en muchas partes, ha persistido en las Iglesias bizantina, copta, etc.

Así como Oriente incorporó la fiesta occidental de Navidad, también Occidente acogió la fiesta oriental de Epifanía. Esto sucedió en las Galias, hacia el 361; de allí pasó a las liturgias Romana (s.V) e Hispánica (ca. 380), con el nombre de Aparición o Epifanía. El contenido que la tradición occidental asignó a la fiesta, se centraba en estos tres misterios: la adoración de los magos, el bautismo de Jesús y las bodas de Caná. En las Galias al principio celebraban el nacimiento de Cristo; en España se conmemoraba la adoración de los Magos.

Según el *Calendario Romano* vigente, el tiempo de Navidad tiene la siguiente estructura:

—«se extiende desde las primeras vísperas de la Nativi-

dad del Señor hasta el domingo después de Epifanía o después del 6 de enero, inclusive» (n. 37);

—«la misa de la Vigilia de Navidad se dice la tarde del 24 de diciembre antes o después de primeras vísperas. El día de Navidad pueden celebrarse tres misas, de acuerdo con la antigua tradición romana, a saber: en la noche, a la aurora, y durante el día» (n. 34);

—«la Navidad tiene su octava ordenada de este modo:

a) en el domingo dentro de la octava se hace la fiesta de la Sagrada familia;

b) el día 26 se hace la fiesta de san Esteban, protomártir;

c) el día 27 se hace la fiesta de san Juan, Apóstol y Evangelista;

d) el día 28 se hace la fiesta de los santos Inocentes;

e) los días 29, 30, y 31 son días infraoctavos;

f) el día 1 de enero, en la octava de Navidad, se hace la Solemnidad de Santa María, la Madre de Dios, en la que se conmemora también la imposición del Nombre de Jesús» (n. 35).

—«El domingo que ocurre entre el 2 al 5 de enero es el domingo II después de Navidad» (n. 36).

—La Epifanía del Señor se celebra el 6 de enero, a no ser que, donde no se haya de guardar de precepto, fuese asignada al domingo que ocurre entre el 2 y el 8 de enero» (n. 37).

—«En el domingo que ocurre después del 6 de enero se hace la fiesta del Bautismo del Señor» (n. 38).

C) Celebración litúrgica navideña

a) Día de Navidad

a') *Misa de medianoche.* El tema central de la *misa de medianoche* se encuentra en el *allelluia* que precede al evangelio: «Os traigo la Buena Noticia, os ha nacido el Salvador, el Mesías, el Señor». De Él se hacen eco las *lecturas:* un Hijo se nos ha dado (Is, 9, 1-6), ha aparecido la gloria de Dios que nos trae la salvación (Tit. 2, 11-14), ha nacido el Mesías, el Redentor (Lc. 2, 1-14). El *prefacio* matiza el tema, al poner

de relieve el *carácter* sacramental de la Encarnación, la cual inaugura la vida sacramental de la Iglesia y de todo cristiano.

b') La *misa de la aurora* insiste sobre la alegría. Es una consecuencia necesaria del hecho salvífico de la aparición del Salvador: puesto que ha venido nuestro Salvador, alegrémonos. También insiste en la iluminación. Ambos temas son complementarios.

c') La *misa del día* está polarizada en torno a estas palabras del canto de entrada: «Un Niño nos ha nacido, un Hijo se nos ha dado». Las lecturas aclaran que se trata de un Niño que anuncia la paz y la buena noticia de la salvación (primera), que habían sido profetizadas en la antigua economía (segunda), por cuanto es el Verbo Encarnado por nuestra salvación (tercera).

Según esto, la liturgia no concibe la Navidad sólo como el *recuerdo* del hecho histórico del nacimiento de Cristo; sino como la *actualización*, en el misterio, de la salvación que Cristo inauguró con su Encarnación. Tal actualización comporta un encuentro personal con Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre; lo cual supone rechazar cualquier nestorianismo y eutiquianismo, que reducirían la salvación a una realidad meramente humana (horizontalismo radical) o a algo sin ninguna referencia a los valores y realidades humanas (falso espiritualismo). Se trata, pues, de un encuentro transformante, que lleva consigo la incorporación a la nueva vida instaurada por Cristo: «Reconoce, oh cristiano, tu dignidad; y puesto que has sido hecho partícipe de la naturaleza divina, no pienses en volver, con un comportamiento indigno, a las antiguas vilezas» (S. León).

b) Fiesta de la S. Familia

La liturgia de esta fiesta, que se celebra el domingo infraoctava de Navidad, se centra en las virtudes domésticas de la familia de Nazaret, que es propuesta como ideal de todas las familias cristianas: «Dios, Padre Santo, que has pro-

puesto a la S. Familia como maravilloso *ejemplo* a los ojos de tu Pueblo, concédenos, te rogamos, que *imitando sus virtudes domésticas* y *su unión en el amor,* lleguemos a gozar de los premios eternos en el hogar del Cielo» (Colecta). De esa ejemplaridad tratan también la oración poscomunión y las lecturas primera (respeto a los padres) y segunda (exhortación a vivir determinadas virtudes domésticas); incluso la tercera lectura se refiere a la infancia de Jesús y engloba el comportamiento de sus padres respecto a Él.

Las circunstancias actuales por las que está atravesando la familia y, más en concreto, la familia cristiana justifican la celebración litúrgica de esta fiesta, incluso con gran relieve, sin temor a oscurecer el misterio de la Navidad; ya que el misterio que celebra es una manifestación nueva de la inserción de Cristo en la vida de los hombres y del comportamiento de María y José en la historia de la salvación.

c) Solemnidad de Santa María, Madre de Dios

La «memoria» litúrgica de Santa María, Madre de Dios, es la festividad litúrgica mariana más antigua en Occidente. No es improbable que la Liturgia Romana la celebrase el 1 de enero, cambiándola más tarde por la Circuncisión, y que la normativa del último Calendario Romano sea una restauración del sentido y de la fecha primitivos.

La *maternidad divina de María* ocupa el centro de esta celebración; sin embargo la Iglesia tiene en cuenta el comienzo del año, la Circuncisión del Señor y la imposición del nombre de Jesús al Niño nacido en Belén.

Los textos insisten en la maternidad divina y virginal de Santa María. Así, la *colecta* menciona explícitamente «la maternidad virginal de María»; el *prefacio* celebra a María que concibió a su Hijo por obra del Espíritu Santo; y la segunda y tercera *lecturas* hablan de María como Madre de Dios.

La maternidad de María es contemplada menos como un privilegio que como manifestación del papel privilegiado que ocupa Nuestra Señora en la obra de la salvación. Como señalan los textos, por Ella «hemos recibido a Jesucristo, autor de la vida» (colecta) y Ella ha hecho posible «celebrar el misterio de nuestra salvación» (oración sobre las ofrendas).

d) Domingo II de Navidad

Los textos continúan centrándose en la contemplación del misterio de la Encarnación. Esto se advierte especialmente en las *lecturas primera y tercera, que refieren la Encarnación de la Sabiduría (primera) y del Verbo (evangelio). Las oraciones* glosan el carácter salvífico de la misma.

D) Celebración litúrgica de la Epifanía

La celebración litúrgica de la Epifanía gira en torno a la *universalidad* de la salvación realizada por Cristo.

Las *lecturas* refieren la vocación salvífica de los gentiles, vocación que fue anunciada por los profetas (1.ª lect.) y realizada en Cristo (2.ª y 3.ª), en quien culmina y se manifiesta el plan trinitario, según el cual todos los hombres están destinados a la salvación y a ser hijos adoptivos de Dios. En esa perspectiva hay que leer el relato de los Magos, evitando una interpretación meramente anecdótica o rebajada del gran texto de Mt. 2, 1-12.

La *colecta* y el *prefacio* también se centran en la vocación salvífica de los gentiles: «Tú, que en este día revelaste a tu Hijo Unigénito a los pueblos gentiles» (colecta), manifestando «el verdadero misterio de nuestra salvación...» (prefacio). Así mismo, ésa es la perspectiva de la *oración sobre las ofrendas,* que ve en los presentes ofrecidos por los Magos, «los dones de tu Iglesia, que no son oro, incienso y mirra, sino Jesucristo, tu Hijo, al que aquellos dones representan».

La síntesis teológico-litúrgica se encuentra en el *prefacio:* «Hoy has revelado en Cristo... el verdadero misterio de nuestra salvación; pues al manifestarse Cristo en nuestra carne mortal, nos hiciste partícipes de la gloria de su inmortalidad».

E) Fiesta del Bautismo del Señor

En el domingo siguiente al 6 de enero, que ocupa el lugar del «primer domingo del tiempo ordinario», la Iglesia celebra la fiesta del Bautismo del Señor. El misterio de la misma está muy claramente expuesto en el *prefacio:* el Bautismo de Cristo en el Jordán revela a) el sentido del nuevo Bau-

tismo, b) la presencia de la Palabra en el mundo y c) la mesianidad de Jesucristo. Hay, por tanto, tres grandes misterios: la divinnidad de Jesucristo («Este es mi Hijo»), la manifestación de la salvación realizada por Él («Este es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo») y su unción mesiánica. Se trata, en consecuencia, de una fiesta muy relacionada con la Epifanía.

Las *lecturas* se han seleccionado teniendo en cuenta el misterio que se celebra. Las evangélicas, distintas en los tres ciclos, relatan el Bautismo de Cristo en el Jordán según los tres sinópticos; las otras dos, que se repiten todos los años, hablan de la unción de Cristo por el Espíritu Santo (segunda) y de su elección como Mesías-Redentor (primera).

Las *oraciones* insisten en uno u otro aspecto del misterio del Bautismo en el Jordán: Cristo a) es el Hijo Único de Dios y el ungido por el Espíritu Santo, que ha hecho partícipes de su unción a los bautizados por el agua y el Espíritu (colecta); b) el Cordero que quita el pecado del mundo a través del sacrificio eucarístico (sobre las ofrendas); y c) la Palabra que debe ser escuchada y aceptada por quienes han sido hechos hijos de adopción (después de la comunión).

Capítulo IV
TIEMPO ORDINARIO[1]

El Tiempo Ordinario comprende las 33 ó 34 semanas que discurren entre el lunes siguiente al domingo después del 6 de enero y el martes anterior al miércoles de ceniza, por una parte; y del lunes después de Pentecostés hasta las primeras vísperas de Adviento, por otra. Durante este tiempo no se celebra ningún aspecto peculiar del misterio de Cristo; de ahí su designación de «tiempo ordinario», «tiempo de cotidiano», etc.

Aunque los formularios de las oraciones y de los prefacios no pueden minusvalorarse, las lecturas revisten especial importancia.

1. Lecturas dominicales

A) Lecturas evangélicas

El evangelio del segundo domingo se refiere todavía a la manifestación del Señor, celebrada en Epifanía; de ahí la elección de la clásica lectura de las bodas de Caná y otras dos lecturas joánicas «manifestativas».

A partir del domingo tercero comienza la lectura semicontinua de Mateo (ciclo A), Marcos (ciclo B) y Lucas (ciclo C). Estas lecturas se ordenan teniendo en cuenta la doctrina de cada Evangelista a medida que van desarrollándose la vida y ministerio del Señor.

A través de las lecturas evangélicas se logra también una cierta armonía entre el año litúrgico y cada evangelio. De hecho, después de Epifanía se leen los comienzos de la predicación del Señor, que se inserta muy bien con el Bautismo

y primeras manifestaciones de Cristo, que tienen lugar durante la Epifanía y domingos siguientes. En cambio, en las postrimerías del año litúrgico, donde espontáneamente brota el sentimiento escatológico, se insertan los capítulos que preceden al relato de la Pasión, que tratan ese tema con más o menos amplitud.

En el ciclo B, después del domingo XVI se insertan cinco lecturas del evangelio de san Juan tomadas del discurso sobre «el pan de vida» (cap. VI); inserción que se realiza de forma connatural, ya que este discurso joánico tuvo lugar a continuación de la multiplicación de los panes, de que se habla en san Marcos.

B) Lecturas del AT

Para evitar una excesiva atomización de cada misa y para manifestar la perfecta continuidad existente entre ambos Testamentos, las lecturas veterotestamentarias se han seleccionado de acuerdo con las perícopas evangélicas. Esta relación se percibe muy bien a través de los títulos que preceden a cada lectura.

Las lecturas del AT son breves y sencillas y, frecuentemente, ofrecen textos de sumo interés en la historia de la salvación, aunque no sigan el orden lógico de su desarrollo.

C) Segunda lectura

En la segunda lectura se lee de modo semicontinuo las cartas de san Pablo y Santiago; ya que las de san Juan y san Pedro se leen en Navidad y Pascua.

Como la primera carta a los Corintios es muy larga y toca temas muy variados, su lectura está repartida en los tres ciclos: A.B.C. También la carta a los Hebreos se lee en dos ciclos: B y C.

Se han seleccionado perícopas breves y sencillas, para que los fieles puedan entenderlas sin especiales dificultades.

2. Lecturas feriales

Las lecturas *evangélicas* se repiten todos los años; en cambio, la primera lectura tiene un doble ciclo: A y B.

A) Lecturas evangélicas

Los evangelios están seleccionados de tal modo que primero se lee san Marcos (semanas 1-9), después san Mateo (semanas 10-12) y, por último, san Lucas (semanas 22-34). De san Marcos se toman íntegramente los capítulos 1-12, excepto dos perícopas del capítulo seis que se leen en otras circunstancias. De san Mateo y Lucas se recogen los textos que no se encuentran en san Marcos. Algunas lecturas se leen en dos o tres domingos por el carácter absolutamente propio que tienen en cada evangelio o por la necesidad de entender bien el desarrollo del Evangelio.

B) Primera lectura

En la primera lectura se lee parte de ambos Testamentos. Las lecturas neotestamentarias ofrecen la sustancia de cada una de las cartas. Las del AT, en cambio, sólo contienen algunos de los aspectos más importantes de cada libro. Los textos históricos presentan una visión de conjunto de la historia salvífica antes de la Encarnación. Pero no puede olvidarse que la mayoría de los libros veterotestamentarios se leen en el «propio del tiempo». Algunas veces se ilumina el sentido religioso de los hechos históricos por algunos textos tomados de los libros sapienciales, que se añaden como preámbulo o conclusión de una determinada serie histórica. En la nueva ordenación tienen cabida casi todos los libros del A.T.; únicamente se han omitido algunos libros proféticos muy breves y el libro poético del Cantar de los Cantares.

Al final del año litúrgico se leen los libros de Daniel y el Apocalipsis, los cuales se acoplan muy bien con las lecturas lucanas del «sermón apocalíptico».

3. Los prefacios

El bloque prefacial del *«tiempo ordinario»* está muy enriquecido, pues existen 8 prefacios para los domingos y 6 «comunes», que pueden usarse los días feriales, mientras en

el misal anterior sólo existían un prefacio dominical y otro común.

La temática de los prefacios dominicales es la siguiente:

—el misterio pascual ha hecho de nosotros el pueblo nuevo de Dios (I);

—el plan salvífico de la salvación (II);

—el hombre salvado por el Hombre Cristo-Jesús (III);

—las etapas de la historia de la salvación en Cristo (IV);

—las maravillas de la creación (V);

—la promesa de nuestra pascua eterna (VI);

—la salvación, fruto de la obediencia de Cristo (VII);

—la Iglesia unificada por virtud y a imagen de la Trinidad (VIII):

Son, pues, prefacios de corte salvífico.

Los prefacios comunes contemplan el universo restaurado por Cristo (I); la salvación por Cristo (II); la alabanza a Dios que nos ha creado y recreado (III); nuestra misma acción de gracias como don de Dios (IV); la proclamación del misterio de Cristo (V) y el misterio de la salvación en Cristo (VI).

Capítulo V
FIESTAS DE LA SANTISIMA TRINIDAD Y DEL SEÑOR

1. FIESTA DE LA SANTISIMA TRINIDAD[1]

La fiesta de la Santísima Trinidad entró lentamente en el Calendario Romano. El culto a la Santísima Trinidad se desarrolló en los monasterios benedictinos de los siglos IX-XI. Esta devoción se caracteriza por la inserción en el Oficio de numerosas oraciones dirigidas a la Trinidad Beatísima, por la celebración de una Misa votiva en honor de tan adorable misterio cada domingo libre y por la creación de un número muy importante de cantos y escritos en prosa. A finales del siglo X, muchos monasterios benedictinos de Alemania prescribireron que esta Misa debía usarse desde el primer domingo después de Pentecostés hasta Adviento. En ese mismo siglo, Cluny la transformó en una fiesta propiamente dicha. Durante mucho tiempo fue una fiesta típica y exclusivamente benedictina.

El Papa Alejandro III (†1181), en carta al obispo de Terdón le decía: «Algunos han comenzado a celebrar la fiesta de la Santísima Trinidad en el día de la octava de Pentecostés; otros en el último domingo del año eclesiástico. La Iglesia Romana no adopta tal costumbre». Y explica el motivo: todo domingo, más aún, cada día, conmemora tan augusto misterio.

Se opusieron decididamente a la celebración de esta fiesta Bernoldo de Constanza (†1100), Potón de Prüm (†1152) y, más tarde, Sicardo de Cremona (†1215).

Pero esta oposición no frenó el entusiasmo de los monasterios y de otros lugares por esta devoción tan insigne y

tan conforme al espíritu del cristianismo. En las misas votivas semanales, compuestas por Alcuino o San Benito de Aniano, ambos benedictinos, se encuentra la de la Santísima Trinidad que se decía los domingos.

No consta con certeza la causa que motivó la elección del domingo siguiente a Pentecostés para honrar a la Santísima Trinidad con una fiesta especial.

No hay que descartar la celebración de las témporas de verano, que coincidía con la semana siguiente a la fiesta de Pentecostés, y provocaba que el domingo siguiente fuera vacante, como todos los domingos siguientes a las grandes vigilias nocturnas. Parece natural que, al caer esto en desuso, se escogiera para ese domingo el texto de la Misa votiva de la Santísima Trinidad antes indicada.

Los franciscanos adoptaron la fiesta a finales del s. XIII. No hay que extrañarse que un Papa franciscano, Juan XXII, la extendiera a toda la Iglesia (el año 1334). En el Calendario promulgado por Pablo VI tiene la máxima categoría litúrgica, pues es solemnidad. La fiesta es como una gran doxología del himno cantado por la Iglesia a lo largo de todo el ciclo litúrgico, de Adviento a Pentecostés.

Se ha discutido mucho sobre el autor del Oficio anterior. Se atribuyó el franciscano Juan Peckham, arzobispo de Cantorbery († 1292), pero Bäumer encontró el texto en un códice del Monasterio benedictino de Einsielden de un siglo anterior.

El formulario antiguo era más bien abstracto y muy especulativo, y tenía puesta la mirada en la expresión de la fe de la Iglesia de un solo Dios y tres personas distintas. Todavía aparece esta vertiente tomados del formulario precedente; sin embargo en otros de nueva creación, como la oración colecta y las preces de Laudes y Vísperas, se tiene más en cuenta la *actuación* de las tres divinas Personas con su unidad de naturaleza, y con lo que a cada una le es propio como Persona, en la misma perspectiva en que aparece este misterio adorable en la Sagrada Escritura.

Toda gracia o don que se nos da en la Trinidad, escribía san Atanasio, se nos concede por el Padre, a través del Hijo, en el Espíritu Santo. Una síntesis de esta doctrina se encuentra en la bellísima oración colecta de la nueva liturgia pro-

mulgada por Pablo VI: «Dios, Padre todopoderoso, que has enviado al mundo la Palabra de la verdad y el Espíritu de la santificación para revelar a los hombres tu admirable misterio; concédenos profesar la fe verdadera, conocer la gloria de la eterna Trinidad y adorar su Unidad todopoderosa» (MRE).

2. EL CORPUS CHRISTI[2]

A) Historia de la fiesta

A principios del siglo XIII existía en la Iglesia un gran enfriamiento espiritual. En la progresiva decadencia era de temer que el adorable sacramento de la Eucaristía —misterio de fe por excelencia— sufriese, más que ningún otro, la frialdad y la indiferencia de las nuevas generaciones, debidas, en gran parte, a la siembra herética del período anterior, que se dejó sentir de modo muy particular en el Sur de Francia durante todo el siglo XII.

Al mismo tiempo que Simón de Monforte abatía a la herejía, Dios preparaba a su Hijo, indignamente ultrajado por los sectarios del Sacramento del Amor, un triunfo más pacífico y una reparación más completa.

En 1208, una humilde religiosa hospitalaria, Santa Juliana de Mont-Cornillón, cerca de Lieja, tuvo una visión misteriosa en que se le apareció la Luna llena, faltando en su disco un trozo. Después de dos años le fue revelado que la luna representaba la Iglesia de su tiempo, y que el pedazo que faltaba indicaba la ausencia de una solemnidad en el ciclo litúrgico: Dios quería dar a entender que debía celebrarse una fiesta nueva cada año para honrar con gran solemnidad a la Sagrada Eucaristía, ya que la fiesta del Jueves Santo, por su peculiaridad, no respondía a las necesidades de los pueblos inquietados por la herejía. Santa Juliana tardó mucho en manifestar su revelación. Veinte años más tarde se la comunicó a Juan de Lausana, canónigo de San Martín de Lieja, a quien estimaba mucho por su gran santidad. Este lo consultó con los hombres más insignes por su ciencia y vida santa que conocía en Lieja. Todos reconocieron que nada se

oponía al establecimiento de la fiesta proyectada; más aún, juzgaron que debía entrar en el calendario litúrgico. El año 1246, después de vencer grandes dificultades, Roberto Torete obispo de Lieja, dio un decreto sinodal en el que determinaba que, el jueves siguiente a la fiesta de la Santísima Trinidad, se colebrase anualmente una fiesta en honor del Santísimo Sacramento del altar. El año 1247 se celebró por primera vez.

Entre las personas consultadas por Juan de Lausana figuraba el provincial de los dominicos, Hugo de Thierry y el arcediano de Lieja, Santiago Pantaleón de Troyes. Hugo de Thierry fue creado cardenal y nombrado Legado de la Santa Sede en Alemania; en 1252 confirmó la fiesta para todo el territorio de su Legación.

Por otra parte, en 1261 fue elegido Papa, con el nombre de Urbano IV, el arcediano de Lieja Santiago Pantaleón. Al tener noticias en Orvieto del milagro de los corporales ensangrentados por la hostia consagrada —ocurrido en Bolsena en 1264— los hizo traer a Orvieto donde los depositó honoríficamente en el lugar donde más tarde se levantaría el magnífico templo que lo guarda hasta nuestros días. Enfervorizado el Papa por tal prodigio, el 11 de agosto del mismo año y desde la misma ciudad de Orvieto, publico la Bula *Transiturus de hoc mundo,* con la cual instituía para toda la Iglesia la fiesta del *Corpus Christi.* Sin embargo, la muerte del Papa, ocurrida dos meses después, motivó que la Bula surtiese efecto cincuenta años más tarde, al ser confirmada por el Papa Clemente V (a. 1312). Poco después fue incluida en las *Constituciones Clementinas,* del *Corpus Iuris,* publicadas por Juan XXII en 1317.

La solemnidad del Corpus Christi se difundió rápidamente por toda la cristiandad de Occidente.

Urbano IV mandó que el oficio compuesto por un agustino de Lieja, a petición de Santa Juliana, fuera sustituido por otro que él mismo mandó componer a Santo Tomás de Aquino, a la sazón profesor de teología en el *Studium* de Orvieto.

Los textos del Ofico y de la Misa llevan una triple impronta, muy en consonancia con la doctrina eucarística del Aquinate: la Eucaristía es a) *memorial* de la Pasión de Cristo

o, mejor, de sus misterios pascuales (mirada retrospectiva); b) expresión y realización eficaz de la unidad del Cuerpo Místico, Cabeza y miembros (mirada de presente); y c) prenda de la plena posesión de Dios que tendrá lugar en la gloria futura (mirada escatológica).

Este estado de cosas aparece en la liturgia promulgada por Pablo VI; si bien ahora se subraya más la presencia real y sacramental de Cristo en la Eucaristía.

B) La procesión del Corpus Christi

Ni Urbano IV —en la Bula por la que instituyó la fiesta del *Corpus Christi*— ni sus sucesores inmediatos prescribieron una procesión teofórica en ese día; sin embargo, sabemos que pocos años después de la muerte de Urbano IV la devoción popular comenzó a celebrarla con especial fervor y alegría.

Los primeros indicios se localizan en Colonia, hacia el 1279; en Wuzburgo en 1298 y en Augusta en 1305. Unos años más tarde aparece en Francia —según consta por los cánones del Concilio de Sens (a. 1320) y de París (a. 1323)—; en Italia —(Génova 1325, Milán 1336, Roma 1350); e Inglaterra (Ipawivivh, 1325).

En España se introdujo a través de Cataluña. Parece que en 1355. En Castilla es posterior, pues si bien las fechas hablan de un origen más antiguo, no ofrecen suficientes garantías de autenticidad.

Al principio fue una procesión sencilla, muy similar a la del Santo Viático. Se tomaba el copón del sagrario al terminar la Misa y se le paseaba por las calles, acompañado por la presencia masiva del pueblo que cantaba y rezaba.

Sin embargo, no tardó en evolucionar. Para saciar el deseo enfervorizado de ver la Hostia, se introdujo la novedad de presentar el Santísimo a los fieles, primero en los ostensorios que servían para la exposición de las reliquias, después en un viril colocado encima de la tapadera del copón o del cáliz y, finalmente, en la custodia. Esta fue llevada al principio bajo palio por el preste; enseguida —como ya había ocurrido con las reliquias de los santos— sobre unas andas, buscando, quizás, un simbolismo con el traslado del

Arca de la Alianza, simbolismo al que se recurrió para justificar las danzas, mimos, etc.

Generalmente la procesión se iniciaba por la mañana después de la Misa. Duraba mucho tiempo y se hacían varias estaciones en las Iglesias que se encontraban en el recorrido. Además, la procesión se detenía muchas veces para impartir la bendición a grupos de personas e incluso a cada persona que se encontraba en el camino o se incorporaba a la procesión.

Con la llegada de la Reforma Protestante —que negaba la presencia real de Cristo en la Sagrada Eucaristía y, por ello, el fundamento del mismo culto eucarístico— la procesión del *Corpus* se suprimió en Inglaterra y en otros lugares de Europa, donde la convivencia de católicos y protestantes sirvió, al menos, de freno. En España, en cambio, cobró aún más realce.

El Concilio Tridentino ratificó la fe eucarística tradicional de la Iglesia Católica y el culto eucarístico. Por lo que respecta a la procesión del *Corpus Christi* dijo lo siguiente: «Declara además el santo concilio que muy piadosa y religiosamente fue introducida en la Iglesia de Dios la costumbre, que todos los años, determinado día festivo, celebre este excelso y venerable sacramento con singular veneración y solemnidad y reverente y honoríficamente sea llevado en procesión por las calles y lugares públicos» (Ses. XIII, cap. 5: D. 878).

Las indicaciones de Trento tuvieron tanto influjo, que en España e Indias no parece exagerado afirmar que el *Corpus Christi* revistió carácter de fiesta nacional. España, por otra parte, fue el país en el que la liturgia de ese día dio lugar a que las procesiones del *Corpus* se convirtieran en una especie de autos sacramentales llenos de dramatismo, fe y religiosidad, y fuera cauce de expresión para el ingenio, la cultura y las costumbres de una época importante y brillante de la historia española. Así lo demuestra el abundantísimo material conservado en las diócesis de Barcelona, Valencia, Toledo, Madrid, Sevilla, Granada, Burgos, etc. Poco a poco, la procesión fue incorporando elementos alegóricos, tales como «La Tarasca», la «Danza de los Gigantes» o «Gigantillos», el baile de los «Seises» de Sevilla, etc.

Trento no sólo influyó en España, pues la procesión del *Corpus* volvió a generalizarse, aunque no siempre con el mismo esplendor. Así lo confirma una rúbrica del *Pontificale Romanum* —vigente hasta fechas muy recientes— que prescribió celebrar la procesión por la mañana, después de la Misa.

El Ritual de la Sagrada Comunión y del culto eucarístico fuera de la Misa se ocupa de la procesión del *Corpus Christi* al hablar de las «procesiones eucarísticas», destacando estos tres aspectos: su importancia y significación, la conveniencia de celebrarla donde sea posible y el modo de celebrarla.

En cuanto a lo primero indica que esta procesión tiene «especial importancia y significación en la vida pastoral de la parroquia o ciudad» (RE, n. 102) donde se celebra. Respecto a la conveniencia, dice que debe conservarse «de acuerdo con las normas del derecho», allí «donde las circunstancias actuales lo permitan y verdaderamente pueda ser signo colectivo de fe y de adoración» (RE, n. 102): En cuanto al modo, hace tres indicaciones importantes: se celebra el mismo día del *Corpus* o en otro día más oportuno cercano a esta solemnidad (RE, n. 102); se organiza «según los usos de la región» (RE, n. 104); y se tiene «después de la Misa, en la que se consagra la hostia que ha de llevarse en procesión» (RE, n. 103).

3. EL SAGRADO CORAZON DE JESUS[3]

El piadoso cardenal Pie escribió que el culto al Sagrado Corazón de Jesús es la quintaesencia del cristianismo, pues siendo éste obra de amor en su origen, desarrollo y consumación no puede armonizarse más adecuadamente con ninguna otra devoción.

Los Romanos Pontífices de los últimos años no han regateado elogios sobre la devoción al Corazón de Jesús. Es «la espiritualidad más segura y útil para todos» (León XIII); «la mejor norma de vida» (Pío XI); «la manera más excelsa de practicar el cristianismo» (Pío XII); «el medio más eficaz para la renovación que nos exige el Concilio Vaticano II» (Pablo VI). Para el Papa Juan Pablo II «todo el ciclo litúrgico se

cierra definitivamente en Él, en el Corazón del Dios-Hombre. De El irradia también cada año toda la vida de la Iglesia (...). Este Corazón es fuente de vida y santidad».

A) Historia de la fiesta

La devoción al Corazón traspasado de Jesucristo fue muy común en la Edad Media, sobre todo en el Monasterio benedictino de Helfta, en el cual profesaron Santa Matilde y Santa Gertrudis, tan conocida por sus escritos sobre el Corazón de Jesucristo. También surgió en las comunidades dominicanas de Alemania y en las Cartujas de Tréveris, Estrasburgo y Colonia. Los himnos litúrgicos medievales aluden con frecuencia al Corazón de Cristo.

El culto litúrgico al Corazón de Jesús fue promovido por San Juan Eudes (1601-1680). A él se debe que el obispo de Rennes diese un decreto (8.II.1670) concediendo la facultad de celebrar solemnemente cada 31 de agosto la fiesta del Corazón de Jesús en las casas de la Congregación fundada por él y usar el formulario litúrgico compuesto por el mismo santo para el Oficio y la Misa. La idea principal de ese formulario es la del Amor de Dios para con los hombres, manifestado en el don de su propio Hijo, el Verbo Encarnado, que se ha entregado por nosotros hasta la muerte de cruz y que pide nuestra correspondencia de amor. Varias diócesis y congregaciones religiosas introdujeron en sus respectivos calendarios la fiesta y el formulario litúrgico, pero hásta 1861 no fueron aprobados por la S.C. de Ritos, primero para el Monasterio de Caen y luego para la Congregación de los Eudistas.

Las apariciones a Santa Margarita María de Alacoque, en Paray-le-Monial (1647-1690) dieron un gran impulso a todo lo referente al Sagrado Corazón de Jesús, incluido el culto litúrgico, aunque en un ámbito diocesano y particular, según se desprende de las aprobaciones diocesanas de las Misas en honor del Corazón de Jesús: *Venite, exsultemus* (1688); *Gaudeamus* (1694); *Humiliavit* (1696). Los intentos realizados para que la Sede Apostólica aprobase la fiesta y los diversos formularios litúrgicos no dieron buen resultado.

En 1726 se creyó llegado el momento propicio para abor-

dar de nuevo, la aprobación de la Misa propia en honor del Corazón de Jesús y conseguir una autorización más solemne y universal de su culto. Los reyes Felipe V de España y Augusto de Polonia, los obispos de Cracovia y de Marsella, así como las monjas de los Monasterios de la Visitación, hicieron una petición solemne a Benedicto XIII. El alma y postulador de esta petición fue el Padre Gallifet, jesuita, que preparó una obra sobre el culto al Corazón de Jesús. Pero el Promotor General de la Fe, Próspero Lambertini (más tarde Benedicto XIV) no la favoreció por cuestiones filosóficas sobre el corazón como órgano del sentimiento. La S.C. de Ritos respondió el 12 de julio de 1727: *Non proposita,* esto es: ni se aprobaba ni se rechazaba; al insistir de nuevo, respondió: *Negative.*

Después de los intentos fallidos en el Pontificado de Benedicto XIV, el Episcopado Polaco tomó la iniciativa de hacer una nueva petición a la Santa Sede, el año 1763; a ella se unieron 148 obispos de Europa y algunos Príncipes. El ponente de esta causa fue el Cardenal José Francisco Albani. El 2 de enero de 1765, después de maduro examen, la S.C. de Ritos aprobó la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús para el reino de Polonia, los reinos católicos de España y la archicofradía del Corazón de Jesús. El Papa Clemente XIII confirmó esta decisión el 6 de febrero. La fecha asignada para la celebración de la fiesta fue el viernes inmediato a la octava del Corpus, según la indicación de las revelaciones de Santa Margarita María de Alacoque.

El 11 de mayo del mismo año se aprobó el texto de la misa *Miserebitur,* cuyo tema principal es el amor misericordioso del Corazón de Jesús para con los hombres. No tenía prefacio propio, pero se le asignó el de la Santa Cruz.

En 1771 y 1778 se redactaron las misas *Venite ad me* —con prefacio propio del Corazón de Jesús— y *Egredimini* (para ciertas diócesis). En 1856 Pío IX extendió la fiesta del Corazón de Jesús a toda la Iglesia y prescribió la misa *Miserebitur,* que entró oficialmente en el Misal Romano. La fiesta del Corazón de Jesús se elevó en 1889 a la categoría litúrgica de primera clase. Pío XI (8.V.1928) concedió que tuviera octava privilegiada de tercera clase. El 29 de junio de 1929 ese mismo Papa aprobó la misa *Cogitationes,* con prefacio

propio y el formulario correspondiente para el Oficio divino, cuya idea dominante es la que el mismo Jesucristo expresó al inculcar a la familia católica, por medio de Santa Margarita María de Alcoque, la institución de la fiesta: «He aquí el Corazón que tanto ha amado a los hombres, y de los cuales es tan poco amado». Se trata, pues, de una fiesta de reparación al *Amor que no es amado*, reparación honrosa que glorifica los triunfos pacíficos de ese Amor eterno.

El pueblo fiel acogió la fiesta con gran júbilo. Aunque no era de precepto, las iglesias se llenaban de fieles que participaban en la Santa Misa y comulgaban; se hacían turnos de adoración ante el Santísimo Sacramento solemnemente expuesto, se ponían colgaduras en las fachadas de las casas particulares y muchas veces terminaba con la procesión de la imagen del Sagrado Corazón de Jesús. En otros lugares esta procesión se *celebraba (y se celebra aún)* al final del mes de junio, mes dedicado al Corazón de Jesús, como ha subrayado en diversas ocasiones Juan Pablo II.

B) La liturgia renovada de Pablo VI

En los libros litúrgicos promulgados por Pablo VI la fiesta del Corazón de Jesús tiene la categoría de *solemnidad*. El formulario es parcialmente el anterior, aunque ha sido muy enriquecido en la eucología y en la parte bíblica.

Los textos *eucológicos* insisten en los inmensos beneficios realizados por Dios en favor de los hombres y en la esperanza confiada que éstos tienen de recibir gracias abundantes de esa inagotable fuente divina.

El prefacio tiene una especial densidad teológico-salvífica, pues se refiere a la entrega total y desinteresada de Cristo hasta la muerte de Cruz y de los beneficios derivados de esa entrega: de su Corazón abierto brotaron, con el agua y la sangre, los sacramentos de la Iglesia.

De este modo, todos pueden acercarse al Corazón de Cristo y beber gozosamente en la fuente de la salvación.

El elemento bíblico es, sin embargo, la mejor aportación de la liturgia actual, gracias a la cantidad y calidad de las lecturas de la misa de la festividad en los tres ciclos y de las misas votivas. También supone un enriquecimiento el número y contenido de los cantos interleccionales.

En las horas del Oficio se recogen los himnos de F. Bruni (†1771) —que ya existían en el anterior— y el *Iesu, dulcis memoria,* atribuido a San Bernardo, pero que, en realidad, es de un anónimo del siglo XII.

La riqueza teológica de la liturgia actual es tan grande, que, según algunos, podría redactarse un magnífico tratado sobre el Corazón de Jesús.

4. LA EXALTACION DE LA SANTA CRUZ[4]

En el antiguo Calendario Romano existían dos fiestas en honor de la Santa Cruz: la Invención (3 de mayo) y la Exaltación (14 de septiembre). En España, además, se celebraba la del Triunfo de la Santa Cruz, en conmemoración de la victoria de Alfonso VIII contra los mahometanos en las Navas de Tolosa.

La fiesta del 14 de septiembre fue, en un principio, propia de Jerusalén donde tuvo gran importancia. En el relato de la peregrinación de Eteria (s. IV) hay una interesante descripción de esta festividad; de donde se deduce que era equiparada a las fiestas de Pascua y de Epifanía y que atraía un gran número de fieles que venían acompañados de sus respectivos obispos.

En el siglo VI se la conoce con el nombre de la *Exaltación de la Santa Cruz.* La fiesta se extendió poco a poco en toda la cristiandad, sobre todo en aquellas iglesias que poseían un trozo de la verdadera cruz del Señor. El papa Sergio debió admitirla en Roma en el siglo VII. En ese momento se mostraba el trozo de la verdadera cruz que se había traído a la Ciudad Eterna en tiempo de Constantino. Esta costumbre perduraba todavía en el siglo XIII.

El *Ordo Romanus* atribuido a Cencio Camerario prescribe que, en la mañana del 14 de septiembre, el Papa y los cardenales vayan al oratorio de San Lorenzo y saquen el sagrado Leño y lo lleven en procesión, mientras se canta el *Te Deum,* hasta el oratorio de San Silvestre. Allí tiene lugar la adoración de tan insigne reliquia de la Pasión del Señor, de un modo semejante al del Viernes Santo. Después de la adoración, todos se dirigen a la basílica de San Juan de Letrán,

en donde, después de cantada la hora de *Tercia*, se celebra la santa Misa, presidida por el Papa.

Las iglesias galicanas adoptaron la fiesta de la *Invención de la Santa Cruz* el 3 de mayo. Tuvo mucha popularidad en los países meridionales y todavía hoy se celebran fiestas populares en honor de la Santa Cruz, aunque litúrgicamente fue suprimida en el calendario de Juan XXIII.

Una y otra entraron en los Calendarios Romanos de la época carolingia.

La celebración actual de la *Exaltación de la Santa Cruz* (14.IX) se centra en la misma Cruz, a la que glorifica y exalta con una liturgia sobria, libre de todo sentimentalismo y completamente impregnada de esperanza y de gozo. El madero de la infamia se ha convertido, por la Muerte de Cristo en él, en glorioso emblema del amor redentor y en la insignia y señal del cristiano. Como San Pablo, también nosotros decimos: «Nuestra gloria está en la Cruz de Nuestro Señor Jesucristo» (Gal. 6, 14). La Iglesia canta jubilosa: «Las banderas del Rey avanzan; refulge el misterio de la Cruz, en la que la Vida padeció muerte y con su muerte nos dio la vida».

5. CRISTO REY[5]

A) Historia de la fiesta

San Pablo y el Apocalipsis consideran frecuentemente a Cristo como el *Kyrios* y cantan brillantemente la potestad regia del Resucitado. La liturgia siempre ha tenido presente esta perspectiva y muchos textos de Adviento, Navidad, Epifanía, Pascua, etc., expresan con gran vigor la realeza de Jesucristo. Incluso hay algunos tiempos litúrgicos, como Pascua y Epifanía, que lo subrayan con especial énfasis. Esto explica que algunos liturgistas se opusieran a la creacion de una fiesta específica de la realeza de Cristo.

Pío XI, haciéndose eco de múltiples peticiones procedentes de toda la cristiandad, creyó oportuno instituir la fiesta de Cristo Rey en 1925 (II.X), centenario del Concilio de Nicea, donde se definió la consubstancialidad del Hijo con el Padre. El Papa dispuso que se celebrase el último domingo

de octubre, pues, según él, en ese domingo casi concluía el año litúrgico.

La decisión de Pío XI estuvo motivada, sobre todo, por estas dos causas: hacer frente al creciente laicismo del mundo moderno y promover un nuevo orden social. El mismo expuso en la encíclica *Quas primas* la extensión y consecuencias de lo que calificaba como «peste de nuestro tiempo». El laicismo, decía, tiene estas perniciosas consecuencias: la negación del imperio de Cristo sobre los hombres; la negación del derecho divino de la Iglesia a enseñar a todo el género humano y conducirle hacia Dios; el indiferentismo religioso; el sometimiento de la Iglesia a la autoridad civil; y la sustitución de la verdadera religión por un pseudoprogreso. Consecuencia de todo ello es la perturbación de la paz a nivel social, familiar e individual.

En la mente del Papa, la institución de la fiesta de Cristo Rey ayudaría eficazmente a frenar ese laicismo y a crear un orden social verdaderamente humano, puesto que el reconocimiento de la realeza de Cristo sobre los hombres y la sociedad promociona la justicia, la libertad, la convivencia, la paz, etcétera.

Por otra parte, Pío XI juzgaba que la institución de una fiesta específica de la realeza de Cristo sería mucho más eficaz para la formación del pueblo cristiano que un documento magisterial, debido a su universalidad, perpetuidad y celebración anual.

B) La liturgia de la primitiva fiesta de Cristo Rey

La Misa y el Oficio que se compusieron para esta fiesta son una proclamación de la realeza universal de Cristo frente al laicismo de la época. Son, pues, textos un tanto apologéticos y polémicos.

La Misa comienza con una de las visiones más hermosas del Apocalipsis, en la que el Cordero inmolado, pero ya victorioso en la gloria, es aclamado por la muchedumbre innumerable de los ángeles y de los santos. Próxima a la solemnidad de *Todos los Santos,* la fiesta se presentaba como el coronamiento de todos los misterios de Cristo y como la anticipación, en el tiempo, de la realeza eterna que ejerce so-

bre todos los elegidos en la gloria del Cielo, realidad fundamental del cristianismo.

La oración *colecta y el prefacio* expresan el sentido preciso de la fiesta. En la primera se dice que Dios ha querido reunirlo todo en su amado Hijo, Rey del universo, y se pide que todos los pueblos, disgregados por la herida del pecado, se sometan a su suavísimo imperio. El prefacio aún es más claro y explícito: «(...) Eterno Dios, que ungiste a tu Unigénito Hijo y Señor nuestro, Jesucristo, Sacerdote Eterno y Rey Universal, con óleo de alegría, para que, ofreciéndose a sí mismo en el ara de la cruz, como Víctima pacífica y sin mancha, obrase el misterio de la redención humana, y, una vez sometidas a su imperio todas las criaturas, entregase a tu infinita majestad un reino eterno y universal: reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz».

Otros textos litúrgicos exponen la triple universalidad del reinado de Cristo: espacial, temporal y personal.

El aspecto antilaicista de la fiesta aparece en otros textos del Oficio. Rey de las almas y de las conciencias, de las inteligencias y de las voluntades, Cristo lo es también de las familias y de las ciudades, de los pueblos y de las naciones. Al organizar la vida social como si Dios no existiese, el laicismo engendra la apostasía de las masas y conduce a la ruina de la sociedad. Uno de los textos más expresivos en este sentido son las estrofas de uno de los himnos de esta fiesta: «Una turba criminal vocifera: No queremos que reine Cristo. Pero nosotros, con nuestras ovaciones, lo proclamamos Rey del Universo (...). Que rindan honores los que gobiernan las naciones, que te honren los maestros y los jueces, que te manifiesten las leyes y las artes».

C) La fiesta en la liturgia actual

La liturgia renovada después del Vaticano II ha conservado la fiesta de Cristo Rey, aunque la ha trasladado al último domingo del año litúrgico. Con ello se expresa mejor la intencionalidad buscada por Pío XI: que sea remate y coronación de todo el año litúrgico. Además, ha cambiado parcialmente su sentido.

En efecto, los textos contemplan la realeza de Cristo en una perspectiva distinta de la liturgia anterior, puesto que ya no es el laicismo moderno la idea dominante sino el reinado de Jesucristo en sí mismo considerado.

En este sentido es muy significativo que la oración *colecta*, conservando la primera parte, haya modificado la segunda de modo que exprese con más claridad la liberación del pecado: «...haz que toda la creación, liberada de la esclavitud del pecado, sirva a tu majestad y te glorifique siempre».

También se ha cambiado la parte más característica de los himnos del Oficio divino, sustituyendo el más expresamente antilaicista por otro más genérico y universal, tomado del «Iubilus» *Iesu, dulcis memoria*.

Quizá el cambio más notable sea la sustitución de la lectura de la Encíclica *Quas Primas*, en el Oficio, por otra tomada del opúsculo de Orígenes sobre la oración, que trata de la petición del Padrenuestro «venga a nosotros tu reino» y expone las características de ese reinado de Dios en las almas, el cual no puede coexistir con el reinado del pecado.

Capítulo VI
MARÍA EN EL CULTO DE LA IGLESIA[1]

1. Los orígenes

Los orígenes del culto litúrgico mariano no se pueden precisar con exactitud, pues se trata de una realidad que no surge de improviso o por decreto institucional sino que es fruto de una vivencia eclesial, que se va abriendo paso poco a poco. *Sin embargo, puede afirmarse que es anterior al concilio* de Efeso (a. 431) y que su núcleo aparece —no obstante la presencia de María en las confesiones de fe bautismales del siglo II y en la anáfora de Hipólito (ca. 215)— en torno al primitivo ciclo natalicio, en el que se inscriben las celebraciones de la Encarnación, Hipapante y Adviento.

A) La fiesta de la Encarnación

La celebración litúrgica del misterio de la Encarnación en Oriente debió introducirse en el ciclo litúrgico anual a finales del siglo III, aunque los primeros testimonios explícitos pertenecen a la segunda mitad del siglo IV. Tenía lugar el seis de enero y parece que su objeto era conmemorar el misterio teofánico de la Encarnación.

En Occidente surgió, a finales del siglo III o principios del IV, una festividad paralela y complementaria de la Epifanía oriental, que tenía como objetivo la celebración del misterio de Cristo el 25 de diciembre. En la segunda mitad del siglo IV se inicia un intercambio litúrgico entre Oriente y Occidente, que traerá consigo la celebración del nacimiento y de la epifanía del Señor en ambas iglesias.

Tanto Epifanía como Navidad son dos fiestas eminente-

mente cristológicas. A pesar de la precariedad de datos sobre su formulario litúrgico, hay que admitir que la primitiva celebración de ambas solemnidades, especialmente la Navidad romana y la Epifanía jerosolimitana —donde la fiesta se presenta como realidad histórica—constituye la raíz misma del culto litúrgico mariano. Ciertamente no se trata de una fiesta mariana personal y particular; pero, en cierto sentido, es incluso más, pues indica la línea dogmática que asume el culto mariano preexistente al convertirse en litúrgico. Parece que el elemento mariano se insertó en la liturgia natalicia a través, sobre todo, de la narración evangélica de la encarnación y nacimiento (Mt. 1, 18-25) el día de Navidad y de la adoración de los Magos (Mt. 2, 1-12); pues si es verdad que son sobriamente marianos, ponen de relieve la maternidad virginal de María y su vertiente mesiánica.

Los textos homiléticos evidencian que la Iglesia hace brotar la figura de María del misterio de Cristo. Por otra parte, el título *theotokos,* probablemente preniceno, se divulga rápidamente en las diversas iglesias de Oriente y Occidente.

B) El Hipapante

Una mayor acentuación *personal* de la figura de María tiene lugar enseguida, como consecuencia de poner en relación con el ciclo natalicio la fiesta Hipapante, atestiguada en Jerusalén hacia el 380-385, de donde pasó a Antioquía y Asia Menor a finales del siglo IV, a Egipto en las primeras décadas del siglo V y en la segunda mitad del VI a Constantinopla, extendiéndose al mismo tiempo a todo el Imperio, por influencia de Justiniano. En Roma se introdujo algunos decenios más tarde. Al principio (Jerusalén) se celebró el catorce de febrero, es decir, cuarenta días después de Epifanía; posteriormente se fijó el dos de febrero, en dependencia del nacimiento de Cristo (también cuarenta días después de Navidad).

En Oriente era una solemnidad *cristológica;* en Occidente, en cambio, pronto se convirtió en la *Purificatio Sanctae Mariae.* Sin embargo, es claro que la orientación occidental ya está latente en la originaria celebración jerosolimitana, pues va incluida en el relato evangélico Lc. 2, 22-38, del que

la solemnidad no es sino su proyección litúrgica. Por otra parte, además de la *purificación* de María, la narración evangélica incluye el *ofrecimiento* de Jesús en el Templo y la *presencia* de Simeón y Ana, hechos que sitúan a María en una discreta evidencia, gracias a la cual la Madre de Cristo tiene un puesto en la solemnidad que completa y concluye, recapitulándola, la celebración de la Encarnación.

C) Adviento

Ahora bien, donde la figura de María pasa a primer plano en la primitiva liturgia natalicia, es en la preparación a la celebración navideña, es decir, en lo que podríamos llamar el Adviento primitivo, cuyos primeros gérmenes se encuentran en Occidente hacia mediados del siglo IV.

Originariamente estuvo orientado hacia la Epifanía, excepto en España y en las Galias donde pretendía disponer al pueblo cristiano a celebrar la venida gloriosa de Cristo; en Roma, en cambio, se convirtió en un tiempo de preparación a la solemnidad del nacimiento del Redentor del mundo. Precisamente fue este nuevo sentido natalicio el que ofreció al Adviento la posibilidad de convertirse también en un tiempo litúrgico mariano.

El *Rollo de Ravena* —documento de la Italia septentrional del siglo VII, que parece representar antes del influjo romano un término medio entre el Adviento de Oriente y Occidente— contiene una gran colección de oraciones de adviento, en las que son frecuentes las referencias a la Virgen: su maternidad y parto virginales, su intervención para obtener la gracia del misterio de la Navidad, etc. Casi siempre están orientadas a exaltar el hecho de la Encarnación. Esta iluminación del Adviento escatológico con los primeros reflejos del misterio de Navidad, posibilitó que el primer ciclo del año litúrgico pudiera desarrollar la más rica doctrina sobre María y su misión singular en la obra salvífica de su Hijo.

Por lo que se refiere a Oriente, desde la primera mitad del siglo V existe en varias iglesias un *domingo prenatalicio de carácter mariano.* En Constantinopla está atestiguado, hacia el 430, por una homilía que Proclo pronunció entre el 420 y el 430. En el ambiente siro-antioqueno parece que a

mediados del siglo VI existe un *domingo de la Anunciación.* En Jerusalén no hay constancia de un domingo mariano durante el Adviento; pero existió un día mariano especial semejante a ese domingo.

El *domingo mariano prenatalicio* tuvo una enorme importancia, pues, al centrarse en la maternidad virginal de María, concedía a la fiesta, dentro del trasfondo navideño, un papel de primera categoría en el misterio de la Encarnación. En esta conmemorción hay que descubrir, al menos embrionariamente, la primera solemnidad mariana. A partir del siglo VI este domingo se convertirá, en cierto modo, en *domingo de la Anunciación,* al menos en la liturgia bizantina.

2. El Concilio de Efeso y la liturgia mariana

Efeso representa, tanto en la teología como en la liturgia mariana, un momento de gran madurez, la culminación de un proceso lento y remoto y un factor muy condicionante del desarrollo posterior. Simplificando un poco los datos conocidos, puede afirmarse que el influjo de Efeso se deja sentir, sobre todo, en dos campos: en la *eucología* y en la eortología.

A) La eucología

En este momento la *eucología* tiene una orientación más laudatoria que de impetración, ya que María es como redescubierta en toda su grandeza en los textos evangélicos, de los cuales brota la plegaria mariana que desarrolla las virtualidades del texto sagrado. Es particularmente notable la fecundidad del saludo angélico *«Ave gratia plena»* (Lc. 1, 28) que, a partir de Efeso, polariza en cierto sentido la plegaria de alabanza a la *Theotokos* por medio de los *Xdipetirnoí* o letanía de elogios marianos, muy frecuentes en la literatura litúrgica mariana de la iglesia greco-bizantina y especialmente significativos en Jerusalén, donde aparecen en una homilía de Crisipo en la fiesta jerosolimitana del 15 de agosto, creada, según parece, por influjo directo de Efeso. Aunque se ignora la fecha exacta de la inserción de los *Xdipe-*

tirná en la liturgia, es probable que se realizase durante el siglo V con la himnografía mariana; el himno *Acatisto* (finales del siglo V o principios del VI) es el más antiguo testimonio.

En el Occidente latino tuvo gran importancia el *Ave María*, una de las antífonas marianas más antiguas, la cual fue importada en los siglos VI-VII. Solía tener dos partes: el saludo angélico (Lc. 1, 28) y la bendición de Isabel (Lc. 1, 42); a veces, tenía también una breve amplificación de carácter encomiástico. Es posible que se trate de una respuesta posefesina a la herejía de Nestorio.

B) La eortología

El influjo de Efeso en la *eortología* mariana parece que no admite dudas en cuanto a la celebración jerosolimitana del 15 de agosto. En efecto, bajo el episcopado de Juvenal (422-458) se construyó un pequeño edificio en el camino de Belén, al que iba unida la celebración del día de la *Theotokos*, el 15 de agosto. Esta celebración se centraba en la maternidad divina de María; lo cual deja entrever que se trata de una toma de postura frente a la herejía nestoriana, sobre todo si se tiene en cuenta que Juvenal se había inclinado del lado de San Cirilo en la controversia sobre la *Theotokos* y que la fecha de la institución de la fiesta oscila entre el 431 y el 434.

El formulario litúrgico (Is. 7, 10-15; Gal. 3, 4-4, 7; Lc. 2, 1-7; salmos 131 y 139) no deja lugar a dudas sobre el objeto de la celebración en el siglo V: la *maternidad divina de María*. A finales del siglo V o principios del VI se traslada a Getsemaní, y se convierte, poco a poco, en fiesta de la *Asunción*. En consecuencia, parece que es Efeso quien da origen a la primera solemnidad mariana *extranatalicia*.

Probablemente, en la órbita de influencia efesina hay que inscribir la aparición (en Constantinopla o Asia Menor, hacia el 530 ó 550), de la fiesta de la *Anunciación*, el 25 de marzo; fiesta que se celebraba en Antioquía, Alejandría y Jerusalén a principios del siglo VII y en la segunda mitad de ese siglo en Occidente, gracias al influjo de Roma.

Aun siendo una solemnidad cristológica, la *Anunciación*

es la primera fiesta mariana bizantina, donde había nacido por influjo de la *concepción virginal* de Cristo. Al separarse del ciclo navideño, agranda el horizonte mariano, pues da lugar a que la figura de María no se centre tan sólo en un momento de la historia salvífica sino que se extienda a la entera economía redentora. El formulario litúrgico pone en evidencia que en el siglo V ya se han separado el misterio de la Anunciación y el misterio natalicio, tan íntimamente unidos en el primitivo adviento.

3. Evolución posterior

A partir del siglo VI la liturgia mariana abandona, de modo definitivo, su fase embrionaria. A la fiesta de la *Anunciación* (25 de marzo) se une en Constantinopla la de la *Natividad* (8 de septiembre) y, a finales de este siglo, la *Dormición* (15 de agosto). De este modo, María es celebrada no sólo en su divina maternidad sino en los momentos culminantes de su vida personal: el comienzo y el final.

Según esto, la eortología oriental se adelanta con mucho a la de Occidente: de una conmemoración genérica en honor de María se pasa en Jerusalén a la Asunción, a la que se unieron pronto la Anunciación, la Natividad y la Presentación.

El Occidente, donde ya existía una solemnidad mariana en la órbita del ciclo de Navidad, asumió poco a poco las cuatro festividades orientales, gracias a la acción del Papa sirosiciliano Sergio I, quien quiso que en Roma fueran solemnes y populares, asociándolas a una procesión de penitencia que acababa con la misa en Santa María la Mayor, el gran santuario romano de la Virgen. El *iter eortológico* es el siguiente: de Oriente pasan a Roma a través de Bizancio; y de Roma se esparcen por todo Occidente.

Aunque algunos autores han defendido que en Roma se celebraba una fiesta mariana el día 1 de enero con anterioridad a la introducción de las cuatro festividades indicadas, parece que no es posible probar la existencia de una solemnidad estrictamente mariana antes de la muerte de San Gregorio Magno, pues la ignoran los más antiguos sacramenta-

rios y leccionarios. Es verdad que en la octava de Navidad hay referencias marianas, pero dicha octava es posterior a San Gregorio. El antifonario de la Misa ha creado confusión, pues titula ese día *In Natali Sanctae Mariae;* pero las antífonas son de *una* virgen. El antifonario del Oficio se centra completamente en el misterio de la *circuncisión* y no menciona ni a la Virgen ni a Santa Martina, como hace el antifonario de la Misa y algún evangelario. (De todos modos no hay que descartar absolutamente la hipótesis de una fiesta mariana el 1 de enero. De ella nos hacemos eco al exponer el ciclo navideño).

Por lo que se refiere a España, hay que notar que el domingo de adviento dedicado a la Virgen terminó convirtiéndose en una solemnidad mariana, al igual que había sucedido en Milán. Sin embargo, fue el X concilio de Toledo (a. 656) quien se planteó el problema de cómo celebrar una fiesta propiamente tal en honor de María. Dicho concilio determinó que la fiesta de la Anunciación, que se celebraba en algunos lugares el 25 de marzo, cediera en favor de la *De Sancta Maria,* el 18 de diciembre. Parece que ésa fue la única solemnidad mariana de la Liturgia Hispánica hasta que se introdujo la de la Asunción, en los siglos IX-X. A partir de 1080, fecha en que fue abolida la Liturgia Hispana, se implantaron los usos romanos.

4. Nuevas fiestas marianas

Con el paso del tiempo, cada vez se hizo más acusada la presencia de María en la piedad de la Iglesia. Así, en el siglo IX, el *sábado* se convirtió en día destinado a honrar a María, dotándosele de un *Officium parvum* en el siglo X. Dicho oficio era de Nuestra Señora.

Por lo que se refiere a la eortología litúrgica, en el siglo XIV se afianzan en Occidente las fiestas de la *Visitación,* la Inmaculada y la Presentación de María. La *Visitación,* que ya se celebraba en Oriente, se hace universal. La *Inmaculada* comienza a figurar en el Calendario, Misal y Breviario de la Curia Romana de mediados del siglo XIV. Sixto IV fue el primero que la reconoció como fiesta oficial y mandó cele-

brarla solemnemente en la Curia, aprobando dos nuevos oficios. Finalmente, la Curia Papal de Avignon incorporó la fiesta de la *Presentación de María en el Templo.* Esta fiesta fue suprimida por San Pío V y restituida, en 1583, por Sixto V con carácter universal. En el siglo XVI San Pío V incorporó al calendario universal la fiesta romana de *Nuestra Señora de las Nieves.*

Sin embargo, el mayor incremento en la eortología litúrgica mariana se realizó a partir del siglo XVII. En efecto, mientras en el Misal de San Pío V sólo figuraban *seis* fiestas marianas, en la última edición, realizada en tiempos de Juan XXIII, eran *dieciocho.* Durante este período se incorporaron a la Liturgia Romana las fiestas del Santo Nombre de María (1682), Nuestra Señora de la Merced (1696), la Virgen del Rosario (1716), la B.V.M. del Carmen (1726), la Compasión de María (1727), los Siete Dolores de María (1844), la B.V.M. de Lourdes (1908), la Maternidad divina de María (1931), el Inmaculado Corazón de María (1942) y la Virgen Reina (1954).

5. La Santísima Virgen en la Liturgia Romana actual

A) Orientaciones doctrinales del Concilio Vaticano II

En la primera constitución aprobada por el Concilio Vaticano II se hace ya una afirmación de excepcional importancia respecto al lugar que ocupa la Virgen en la liturgia cristiana, puesto que, inmediatamente después de señalar que la Iglesia celebra a lo largo del año litúrgico «la obra salvífica de su divino Esposo» (SC, 102), afirma: «En la celebración anual de estos misterios de Cristo, la santa Iglesia venera con amor especial a la Bienaventurada Madre de Dios, la Virgen María, unida con *vínculo indisoluble* a la obra salvífica de su Hijo» (SC, 103); añadiendo en seguida, desde una vertiente *eclesiológica,* que «en Ella, la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la Redención y la contempla gozosamente como una purísima imagen de lo que Ella, toda entera, ansía y espera ser» (SC, 103).

El capítulo VIII de la *Lumen Gentium* explicó y amplió la base doctrinal de la *Sacrosanctum Concilium.* En cuanto

a la función de María en la economía salvífica, la *Lumen Gentium*, apoyándose en datos del Antiguo y Nuevo Testamento y de la Tradición eclesial, contempla a María asociada a la Obra de su Hijo desde el momento de la Encarnación hasta el nacimiento de la Iglesia en Pentecostés (nn. 55-59). En cuanto a las relaciones existentes entre María y la Iglesia, subraya su maternidad espiritual, su mediación y su ejemplaridad (nn. 60-65).

Esta asociación cristológico-eclesiológica de María aparece en la Encarnación, concibiendo al Verbo en su mente y en su seno virginal; en el nacimiento, donde alumbró al Redentor y se lo dio a conocer al pueblo judío, representado en los pastores; en la manifestación de Cristo como salvador universal, mediante la epifanía a los Magos; en los inicios del ministerio público, cuando Cristo, gracias a Ella, realizó un milagro por el que creyeron en Él sus discípulos; en la muerte redentora de su Hijo, coofreciéndose con Él; en el nacimiento de la Iglesia, cuando, en unión con los Apóstoles, aguardó y recibió al Espíritu Santo; en el Cielo, donde sigue ejerciendo su maternidad espiritual, haciendo que la vida de su Hijo se comunique y acreciente en cada hombre; finalmente, en la actualización ininterrumpida del misterio redentor de Cristo que realiza la Iglesia entre Pentecostés y la Parusía final, siendo asociada a las acciones salvífico-cultuales que Cristo-Cabeza dirige al Padre por los hombres.

Según esto, el culto cristiano no es sólo cristológico, sinno mariológico: cristológico, por esencia; mariológico, por asociación y participación graciosas. Por eso, en la presente economía salvífica Cristo y María están *indisolublemente unidos* en todas sus etapas y, en consecuencia, *en la actual*, que se desarrolla de modo no exclusivo pero sí preeminente en las acciones litúrgicas.

B) La doctrina de la Marialis Cultus

La exhortación «Marialis Cultus», de Pablo VI, aborda con amplitud y hondura muchas cuestiones relativas a María y a la liturgia. Son de particular interés las enseñanzas sobre las relaciones cultuales entre María y la Iglesia.

María, en cuanto modelo perfecto de la Iglesia en el or-

den de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo es un ejemplo de la actitud espiritual con que la Iglesia celebra y vive los sagrados misterios; es decir: ejemplo de la disposición interior con que la Iglesia, Esposa amadísima, estrechamente asociada a su Señor, lo invoca y por medio de Él rinde culto al Padre.

En efecto, María es la «Virgen oyente» (MC, 17) que acoge con fe la Palabra de Dios; la «Virgen orante» (MC, 18),que abre su espíritu en expresiones de glorificación a Dios, de humildad, de fe y de esperanza en el *Magnificat*, expone a su Hijo una necesidad temporal en Caná y persevera en oración en la Iglesia naciente y en la Iglesia de todos los tiempos; la «Virgen-Madre» (MC 19) que por su fe y obediencia concibió en su mente y engendró en su seno al Hijo Eterno de Dios; y, por último, la «Virgen oferente» (MC, 20) que hizo oblación de su Hijo cuando lo presentó en el Templo y, sobre todo, en el momento de su inmolación en la Cruz, donde Ella sufrió profundamente con Él, se asoció amorosamente a la Víctima que había engendrado y la ofreció Ella misma al Padre.

La Iglesia también es *Virgen oyente* que, «sobre todo en la Sagrada Escritura, escucha con fe, acoge, proclama, venera la Palabra de Dios, la distribuye a los fieles como pan de vida y escudriña a su luz los signos de los tiempos, interpreta y vive los acontecimientos de la historia» (MC, 17).

Así mismo, la Iglesia es *Virgen orante* «que cada día presenta al Padre las necesidades de sus hijos, alaba incesantemente al Señor e intercede por la salvación del mundo» (MC, 18).

Además, la Iglesia es la *Virgen-Madre* que «con la predicación y el Bautismo engendra a una vida nueva e inmortal a los hijos, concebidos por obra del Espíritu Santo y nacidos de Dios» (MC, 19).

Por último, la Iglesia es *Virgen oferente* que convoca a los fieles, sobre todo el domingo, para celebrar y ofrecer el sacrificio de Cristo, mientras llega el retorno definitivo de su Señor (Cfr. MC, 20).

Por otra parte, la Iglesia traduce las múltiples relaciones que la unen a María en variadas y eficaces formas cultuales: «en *veneración profunda*, cuando reflexiona sobre la sin-

gular dignidad de la Virgen, convertida, por obra del Espíritu Santo, en Madre del Verbo Encarnado; en *amor ardiente,* cuando considera la Maternidad espiritual de María para con todos los miembros del Cuerpo Místico; en *confiada invocación,* cuando experimenta la intercesión de su Abogada y Auxiliadora; en *servicio de amor,* cuando descubre en la humilde sierva del Señor a la Reina de misericordia y a la Madre de la gracia; en *operosa imitación,* cuando contempla la santidad y las virtudes de la "llena de gracia"; en *conmovido estupor,* cuando contempla en Ella, como en una imagen purísima, todo lo que ella desea y espera ser; en *atento estudio,* cuando reconoce en la Cooperadora del Redentor, la plenamente partícipe de los frutos del Misterio Pascual, el cumplimiento profético de su mismo futuro, hasta el día en que, purificada de toda arruga y de toda mancha, se convertirá en una esposa ataviada para el Esposo, Jesucristo» (MC, 23).

C) La Liturgia actual: María en el misterio de Cristo

La reforma del *Calendario Romano* ha resituado la obra salvífica realizada por Cristo en el lugar que le corresponde, celebrando a lo largo del ciclo anual los diversos aspectos del entero misterio de Cristo. Con ello ha hecho posible incluir, de forma más orgánica y cohesionada, la memoria de la Madre del Redentor y proyectar la presencia de María sobre todo en el año litúrgico.

a) María en el Adviento

Por lo que se refiere al *Misal,* María está presente en el segundo prefacio de ese tiempo, en el cuarto dominngo y en los días 17, 19, 20 y 23 de diciembre.

En el cuarto domingo son marianas las antífonas del introito (Is. 45, 8) y de comunión (Is. 7, 14) y la colecta y la oración sobre las ofrendas. También se refieren a María las lecturas proféticas (Is. 7, 4-14.A; Mich. 5, 2-5) y evangélicas (Mt. 1, 18-28.A; Lc. 1, 23-28.B; Lc. 1, 37-45.C.).

Las colectas de los días 17 y 19 hablan de la virginidad perpetua de María. El día 20 contiene varios textos marianos: la antífona del introito, la bellísima colecta, tomada del

Rótulo de Ravena, y la antífona de comunión. Asimismo, son marianas las antífonas de comunión de los días 21 y 22; y hay una alusión a María en la colecta del día 23.

En la *Liturgia de las Horas* son siempre marianas las antífonas de las horas menores y son frecuentes las antífonas que aluden a María; por ejemplo, las del *Benedictus* del cuarto domingo y de los días 19 y 20 y las del *Magnificat* del lunes de la primera semana, de segundas vísperas del segundo domingo y del lunes de la tercera semana. Los responsorios también se refieren con frecuencia a María; vg. los de la segunda lectura del «officium lectionis» del martes de la primera semana, del viernes de la segunda, y de los días 20, 21 y 22 de diciembre. En los himnos anteriores al día 17 sólo aparece en el «Conditor alme siderum» (del Breviario anterior I); pero a partir del día 17 la maternidad virginal de María ocupa un lugar muy relevante en los himnos que se han introducido ahora. En las preces de Laudes y Vísperas también se hace alusión frecuente a la maternidad virginal de María. En cuanto a las oraciones, a diferencia del Breviario anterior que no tenía ninguna específicamente mariana, se refieren a la Virgen, entre otras, las del cuarto domingo y las de los días 17, 19, 20 y 23 de diciembre. Las lecturas patrísticas son, quizás, el elemento mariano más interesante de Adviento, en cuanto a la Liturgia de las Horas. En efecto, son marianas las del viernes de la segunda semana, tomada de San Ireneo, que expone la antítesis Eva-María; la del ,sábado de la misma semana, que trata el tema de María-Virgen y la Iglesia, y las de los días 20, 21 y 22 de diciembre que insertan varios pasajes de san Bernardo, san Ambrosio y san Beda en relación con el evangelio del día. La de san Bernardo, que presenta a toda la humanidad esperando ansiosamente la respuesta positiva de María para colaborar en la obra redentora, es una de las páginas más bellas y patéticas de la literatura mariana.

Dentro del tiempo de Adviento, el Misal y la Liturgia de las Horas incluyen la solemnidad de la Inmaculada Concepción, en la que «se celebra conjuntamente la Inmaculada Concepción de María, la preparación radical a la venida del Señor y el feliz exordio de la Iglesia sin mancha ni arruga» (MC, 3).

b) María en Navidad

Los textos marianos del *Misal* son bastante abundantes durante el tiempo navideño. En el día de Navidad y su octava se mantiene el embolismo propio del *Communicantes.* En la fiesta de la Sagrada Familia hay una discreta presencia mariana. La octava de Navidad se ha convertido en Solemnidad de Santa María, la Madre de Dios, que para algunos fue la fiesta mariana más primitiva de Occidente. En las ferias segunda y tercera y el sábado antes de la Epifanía se alude a María en tres colectas.

En cuanto a las lecturas, se refieren a María el evangelio de la misa de la Vigilia (Mt. 1, 1-25) y los de las misas de medianoche (Lc. 2, 1-14) y de la aurora (Lc. 2, 15-20) del día de Navidad. Asimismo, el evangelio de la Sagrada Familia (Lc. 2, 41-52), la segunda lectura (Gal. 4, 4-7) y tercera (Lc. 2, 16-21) de la solemnidad de Santa María Madre de Dios. También hay una referencia mariana en la perícopa evangélica de Epifanía (Mt. 2, 1-12).

En la *Liturgia de las Horas* también es bastante acusada la presencia mariana. A María se refieren, en efecto, las antífonas de Tercia y Sexta del tiempo de Navidad y las del *Magnificat* de los días 28 y 29 de diciembre. En el segundo domingo hay varias antífonas que revelan, sobre todo, la virginidad absoluta de María. Los tres himnos propios de este tiempo incluyen varias referencias a la Madre de Dios. También algunos responsorios del oficio de lectura tienen alusiones marianas. En las lecturas, aunque se ha omitido la de san León el día de Navidad, se habla de la Virgen en las de los días 30 y 31 de diciembre y 1 de enero, entre otras. En el grupo de oraciones destaca la del día 2 de enero.

Los temas abordados en los abundantes textos marianos de Adviento y Navidad son muy variados. Predominan los que se refieren a la Maternidad divina y a la Virginidad perpetua de María. Se mencionan también los de la asociación de María a la obra redentora, su ejemplaridad, su mediación, etcétera.

c) Ciclo Pascual

Durante el Ciclo Pascual Cristo es el objeto central y directo de todas las celebraicones. No es extraño, por tanto,

que la presencia de María sea menos acusada, aunque no faltan menciones explícitas y de gran interés.

Así, durante la *Cuaresma* las preces de Laudes y Vísperas imploran la protección de María como «consuelo de los afligidos» y «refugio de los pecadores», a la vez que se recaba su ayuda para que los cristianos en general y las almas consagradas realicen una verdadera conversión.

El *Jueves Santo* presenta a María, en una espléndida lectura de Melitón de Sardes, como la Madre Virgen y la «limpia cordera de la que nació el Cordero Inmaculado». El *Viernes santo* María aparece junto a la cruz de su Hijo, tanto en la lectura de la Pasión como en la adoración de la Cruz, momento en el cual el himno «Pange lingua» proclama que el Redentor, ahora inmolado, fue concebido virginalmente en el seno de María y envuelto por Ella en pañales al darle a luz. Incluso en una celebración tan cristológica como la *Vigilia Pascual,* María aparece como la abeja fecunda que elaboró la cera del Cirio Pascual; es decir, como la Madre del Resucitado.

También en las *semanas de Pascua* hay referencias marianas. Por ejemplo, en la segunda estrofa del himno «O Rex aeterne, Domine» y en la cuarta del himno de la Ascensión; en las preces del domingo séptimo y en la antífona del *Magnificat* de la séptima semana; y en las segundas lecturas del «officium lectionis» del viernes de la tercera y quinta semanas. Finalmente, alude a María la antífona del introito del sábado siguiente al séptimo domingo de pascua.

d) Tiempo ordinario

Durante este tiempo María aparece sobre todo en la *Liturgia de las Horas.* Así, son marianas las preces de laudes del sábado de la tercera semana de cada mes y hay una referencia mariana en las preces del sábado de la primera semana. También hay alusiones en algunos himnos, vg. en los de laudes del viernes de la primera semana y en el del oficio de lecturas del sábado de la segunda. Son marianas las oraciones de nona y vísperas de la primera semana. En las lecturas del «officium lectionis» es donde se encuentran las mejores aportaciones marianas a este tiempo. En este sentido

hay que destacar la vigésima semana, en la que son marianas las dos lecturas del martes y la segunda del jueves. Finalmente, en el segundo prefacio de los domingos ordinarios hay una referencia mariana.

Al valorar la presencia de María en todo el *propio del tiempo* de la liturgia actual hay que tener en cuenta no sólo la *cantidad* sino la *calidad* de los textos, en los cuales aparece toda la mariología hecha plegaria.

e) Las anáforas

Tanto el antiguo y venerado *Canon Romano* como las tres anáforas de nueva composición, han acogido la presencia de María. Este hecho tiene una especial importancia, dada la centralidad del misterio eucarístico y lo que en él significa la gran Plegaria Eucarística. El Canon Romano habla de María en el *Communicantes*. Las anáforas II, III y IV en las intercesiones posconsecratorias. La II en el prefacio y la IV en la transición. También mencionan a la Santísima Virgen las tres anáforas provisionales compuestas para las misas de niños y las de la reconciliación.

f) Los sacramentos

«Si en el Misal, en el Leccionario y en la Liturgia de las Horas, quicios de la oración litúrgica romana, retorna con ritmo frecuente la memoria de la Virgen, también en los otros libros litúrgicos restaurados no faltan expresiones de amor y de suplicante veneración hacia la "Theotokos": así la Iglesia la invoca como Madre de la gracia antes de la inmersión de los candidatos en las aguas regeneradoras del Bautismo; implora su intercesión sobre las madres que, agradecidas por el don de la maternidad, se presentan gozosas en el templo; la ofrece como ejemplo a sus miembros que abrazan el seguimiento de Cristo en la vida religiosa o reciben la consagración virginal, y pide para ellos su maternal ayuda; a Ella dirige súplicas insistentes en favor de los hijos que han llegado a la hora del tránsito; pide su intercesión para aquellos que, cerrados los ojos a la luz temporal, se han presentado delante de Cristo, Luz eterna; e invoca, por su intercesión, el consuelo para aquellos que, inmersos en el dolor, lloran con fe la separación de sus seres queridos» (MC, 14).

D) Fiestas marianas:

a) Visión de conjunto

El actual *Calendario Romano* presenta el siguiente estado de cosas: cuatro grandes festividades: la Presentación, la Anunciación, la Asunción y la Inmaculada; tres celebraciones que conmemoran acontecimientos salvíficos en los que María estuvo estrechamente vinculada a su Hijo: la Natividad de María, la Visitación y la Virgen de los Dolores; cuatro memorias o fiestas vinculadas a motivos de culto local o celebradas originariamente por algunas familias religiosas, que han adquirido después carácter más o menos universal: la Dedicación de Santa María la Mayor, Nuestra Señora de Lourdes, la Virgen del Carmen y Nuestra Señora del Rosario; finalmente, dos festividades que tienen un alto valor ejemplar o manifiestan alguna orientación del culto popular contemporáneo: Presentación de María en el Templo e Inmaculado Corazón de María.

Comparando el actual Calendario con el anterior, resulta que la Maternidad divina de María ha sido elevada a solemnidad y colocada en un día de precepto; cuatro fiestas se han convertido en memorias obligatorias; cuatro son memorias libres; otras, de carácter no universal y de creación reciente, han sido suprimidas; finalmente, dos llevan un título cristológico, aunque conservan elementos marianos (Presentación y Anunciación).

El resultado final es el siguiente: hay tres solemnidades; dos fiestas; cuatro memorias obligatorias y cuatro memorias libres. A ellas hay que añadir una solemnidad cristológico-mariana y una fiesta del mismo carácter.

b) Fiestas marianas de carácter universal

Si hubiera que exponer, de modo más o menos completo, las fiestas marianas de carácter universal, sería necesario estudiar el aspecto histórico y el contenido de los textos bíblicos y eucológicos del Misal, del Leccionario y la Liturgia de las Horas. Además, habría que compararlos entre sí y con los textos precedentes y hacer una síntesis valorativa. La naturaleza de esta obra aconseja, más bien, dar unas cuantas pinceladas fundamentales.

a') *Inmaculada Concepción* (8 de diciembre: solemnidad)

Los orígenes de esta fiesta se remontan a la eortología oriental de los siglos VII-VIII. Por una homilía de Juan de Nicomedia se sabe que en el siglo IX se celebra en todo el Imperio Bizantino. En Occidente comenzó a celebrarse en ese mismo siglo, según un calendario de Nápoles; en el siglo XI se celebraba en Irlanda e Inglaterra; durante los siglos XIII-XIV se generalizó mucho, entrando en el Calendario Romano en 1476. En España se celebró con un esplendor extraordinario a partir del siglo XIV. La fiesta se hizo universal después de 1854, fecha en que Pío IX definió dogmáticamente la Inmaculada Concepción de María.

En la solemnidad actual «se celebran conjuntamente la Inmaculada Concepción de María, la preparación radical a la venida del Salvador y el feliz exordio de la Iglesia sin mancha ni arruga» (MC, 3).

Las lecturas de la Misa (Gn. 3, 9-15. 20; Ef. 1, 3-6. 11. 12; Lc. 1, 26-38) se refieren a la «llena de gracia» (tercera), a la nueva Eva que dará a luz un Hijo que triunfará del demonio (primera) y a la bendición, elección y predestinación de María como dones de Dios. El leccionario enmarca, por tanto, la Inmaculada Concepción en un contexto histórico-salvífico, situando el dogma en su auténtica perspectiva: *la plenitud de los tiempos.*

Las oraciones tienen como tema la Inmaculada Concepción, con expresiones idénticas al misal anterior. El prefacio, que es de nueva creación y está inspirado en Ef. 5, 27 y LG, 65, ofrece algunas perspectivas eclesiológicas propias del Concilio Vaticano II y lee el privilegio mariano a la luz de la salvación que se promete a todos.

b') *La Maternidad Divina de María* (1 de enero: solemnidad)

Es la primera fiesta mariana —entendida en sentido amplio— tanto de Oriente como de Occidente. Primitivamente estuvo incluida en el ciclo navideño, logrando más tarde una autonomía propia: en Oriente en el siglo V y en Occidente en los siglos VI-VII.

En el siglo XI fue suplantada por la *Circuncisión,* aun-

que en algunas partes ya había sucedido esto en el siglo VII.

En 1931, decimoquinto aniversario de la definición dogmática del Concilio de Efeso, Pío XI decretó que se celebrara como fiesta la Maternidad Divina el 11 octubre. El nuevo Calendario Romano la ha situado en el 1 de enero con categoría de solemnidad.

La fiesta «está destinada a celebrar la parte que tuvo María en el misterio de la salvación y a exaltar la singular dignidad de que goza la Madre Santa, por la cual merecimos recibir al Autor de la Vida; y es, asímismo, ocasión propicia para renovar la adoración al recién nacido, Príncipe de la Paz, para escuchar de nuevo el jubiloso anuncio angélico, para implorar de Dios, por medio de la Reina de la Paz, el don supremo de la paz» (MC 5).

Las lecturas han sido seleccionadas según dos líneas temáticas: la maternidad divina (segunda y tercera) y la imposición del nombre de Jesús (primera). Es particularmente importante la segunda (Gal. 4, 4-7), que encuadra a María en la historia salvífica: el Padre envía al Hijo; Éste entra en la historia al hacerse hombre, gracias a la acción del Espíritu Santo, posibilitando a todos los hombres ser Hijos de Dios. La función histórico-salvífica de María está expresada en toda su profundidad.

En cuanto a las oraciones, la colecta ilustra la singular relación que María tiene con su Hijo y con nosotros; mientras que las otras dos hablan explícitamente del hecho de la maternidad. En la oración poscomunión, tomada del Gelasiano del siglo VIII, se habla de María como Madre de la Iglesia.

c') *La Asunción* (15 de agosto: solemnidad)

Desde el siglo V, el 15 de agosto se celebraba en Jerusalén una fiesta en honor de Santa María, Madre de Dios. En el siglo VI cambió de contenido y se convirtió en la *Dormición de la Virgen,* título con que hoy se la sigue designando en Oriente junto con el de *Tránsito de María.* En el siglo VII fue adoptada por la Liturgia Romana, por cuyo influjo se difundió posteriormente en Occidente, donde se la designó *Asunción de María.*

La Liturgia Romana actual la considera como la «fiesta de su destino (de María) de plenitud y bienaventuranza, de la glorificación de su alma inmaculada y de su cuerpo virginal, de su perfecta glorificación con Cristo resucitado; una fiesta que propone a la Iglesia y a la humanidad entera la imagen y la consoladora prenda del cumplimiento de la esperanza final; pues dicha glorificación plena es el destino de aquellos que Cristo ha hecho hermanos teniendo en común con ellos la carne y la sangre» (MC, 6, 3).

En el Breviario y Misal de san Pío V no tenían gran relieve los textos de esta solemnidad. Esos textos se renovaron casi totalmente con ocasión de la definición dogmática, hecha por Pío XII (1-XI-1950), subrayando mucho la Asunción de María en cuerpo y alma a los Cielos, a la vez que exhortaban a los fieles a aspirar a las realidades divinas y estar así dispuestos a participar con María de su misma gloria. Los textos actuales han enriquecido aún más el formulario asuncionista.

En la lectura evangélica (Lc. 1, 39-56), a través del canto del *Magníficat,* se presenta a María como la «sierva» del Señor glorificada con su Hijo, «el siervo de Dios» (Cfr. Fil. 2, 6-11). La segunda lectura (1 Cor. 15, 20-26) aborda el tema de la resurrección de Cristo como fundamento de «quienes son de Cristo» y, por tanto, de su Madre sobre todo. La primera lectura (Apoc. 11, 19; 12, 1-6.10) tiene una perspectiva eclesiológica y mariológica. La Asunción de María es contemplada, pues, en su fundamento cristológico y en su dimensión eclesiológica; lo cual sirve para enmarcar el privilegio y el dogma asuncionistas en sentido histórico-salvífico.

En la eucología la novedad más importante es, sin duda, el prefacio, que es de nueva composición y está inspirado en LG, 68 y en dos textos antiguos de Roma y del Misal Ambrosiano. María aparece como figura y primicia de la Iglesia, y consuelo y esperanza del Pueblo de Dios, haciendo derivar de la maternidad divina ambas realidades. Las oraciones son una invitación a tener sed de Dios y fomentar la esperanza de compartir el destino glorioso de María.

d') *Anunciación del Señor* (25 de marzo: solemnidad)

Originariamente esta fiesta estuvo ligada al primitivo ciclo natalicio. Durante el siglo VI adquirió en Oriente auto-

nomía propia; a través de Constantinopla se introdujo en Occidente en el siglo VII. Al principio se trataba de una fiesta cristológico-mariológica y en ese sentido se expresaban los textos litúrgicos. Después fue designada como *Anunciación de María,* con lo que el carácter cristológico quedaba oscurecido y en segundo plano. En la liturgia actual lleva el título *In Annuntiatione Domini,* rescatando así su sentido cristológico pero sin perder el mariano.

«Para la solemnidad de la Encarnación del Verbo se ha restablecido la antigua denominación, pero la celebración era y es una fiesta conjunta de Cristo y de la Virgen: de Cristo, que se hace "Hijo de María"» (MC, 6, 3), de María, que se convierte en la Madre de Dios. «Con relación a Cristo, el Oriente y el Occidente celebran dicha solemnidad como memoria del *fiat* salvador del Verbo encarnado, que entrando en el mundo dijo "he aquí que vengo para hacer tu voluntad" (Hb. 10, 7); como conmemoración del principio de la Redención y de la indisoluble y especial unión de la Naturaleza divina con la humana en la Persona única del Verbo. Por otra parte, con relación a María, como fiesta de la nueva Eva, virgen fiel y obediente, que con su *fiat* generoso (Lc. 1, 38) se convirtió, por obra del Espíritu Santo, en la Madre de Dios y también en verdadera Madre de los vivientes, y se convirtió también, al acoger en su seno al único Mediador (2 Tim. 2, 5), en verdadera Arca de la Alianza y verdadero Templo de Dios; como memoria de un momento culminante del diálogo de salvación entre Dios y el hombre, y conmemoración del libre consentimiento de la Virgen y de su concurso al plan de la Redención» (MC, 6, 2).

Las lecturas anuncian que «la Virgen» concebirá y dará a luz un Hijo que se llamará Jesús (evangelio) o Emmanuel (primera lectura). La segunda y tercera lectura hablan de Cristo y de María. De Cristo, como sacrificio nuevo y eficaz de nuestra salvación, el cual nos hace capaces de convertirnos en sacrificio con Él y en Él. De María, como la Esposa fecundada por el Espíritu Santo, que hace la ofrenda de sí misma y acoge al Hijo, que en ese mismo momento se convierte en ofrenda al Padre por los hombres. Se trata, por tanto, de un bellísimo y densísimo conjunto de lecturas.

Los textos eucológicos han sido enriquecidos respecto a

los precedentes. En la colecta y en la poscomunión el misterio de la Encarnación es leído en términos típicamente natalicios. La oración sobre las ofrendas y el prefacio comentan, de modo sugestivo y profundo, las consecuencias del «sí» de María al anuncio del ángel.

e') *La Natividad de María* (8 de setiembre: fiesta)

El origen de esta fiesta fue la dedicación (siglo V) de una iglesia en honor de María en el lugar en que Ella nació. En el siglo VI hay testimonios de su celebración en Bizancio. De ahí la importó la Liturgia Romana en el siglo VII. Es la primera fiesta relativa a la infancia de la Virgen.

El sentido de la fiesta está expresado en la oración poscomunión: María es esperanza de todo el mundo y aurora de la salvación (Cfr. MC, 7, 1).

Las lecturas de la misa (Mich. 5, 2-5; o Rm. 8, 28-30 y Mt. 1, 1-16. 18-23) tienen poca relación con la Natividad de María y se refieren globalmente al lugar que Ella ocupa en el plan divino.

Las oraciones colecta y sobre las ofrendas son las mismas del misal anterior y tampoco tienen una referencia específica a la celebración, sino expresiones comunes, aunque hermosas, respecto a la Virgen. En cambio, la oración poscomunión concluye con una expresión que indica el sentido de la fiesta: la Iglesia exulta de alegría al celebrar la Natividad de la Virgen, esperanza y aurora de salvación para todo el mundo.

f') *La Visitación de Nuestra Señora* (31 de mayo: fiesta)

Esta fiesta deriva del primitivo ciclo navideño. Como fiesta autónoma fue introducida en el Calendario General de Roma por el Papa Urbano VI en 1389, para que acabara el cisma de Occidente. Como los franciscanos la celebraban desde 1263 el día 2 de julio, se escogió esa fecha. Pablo VI la trasladó al 31 de mayo, quedando así situada entre la solemnidad de la Anunciación y el nacimiento de san Juan Bautista. La elección del último día de mayo se debe a que se ha buscado expresamente clausuar el mes dedicado a María con una fiesta suya.

La liturgia presenta a María, que lleva en su seno al Hijo, acercándose a Isabel para prestarle la ayuda de su caridad y proclamar la misericordia de Dios Salvador (Cfr. MC, 7, 1).

La primera lectura, si se toma de Sof. 3, 4-18, está relacionada con el evangelio y acentúa el tema de la alegría y del gozo por la presencia del Señor que ha visitado a su Pueblo, en cumplimiento de las promesas salvíficas. Cuando se elige Rm. 12, 9-16 y se armoniza con el evangelio, se resalta la total solicitud de caridad de María hacia Isabel. Esta armonización es menos interesante y se compagina peor con el sentido histórico-salvífico y profético del evangelio.

Las tres oraciones del misal anterior han sido sustituidas por otras nuevas, las cuales subrayan algunos hechos realizados por María con su prima Isabel. La colecta recuerda que María, portadora de Cristo en sus entrañas, se puso en camino para ser dócil a la inspiración del Espíritu Santo; la oración sobre las ofrendas se refiere al gesto de caridad de María y la poscomunión relee, con términos apropiados, el episodio evangélico.

g') *La Presentación del Señor* (2 de febrero: fiesta)

Esta fiesta es antiquísima y estuvo unida primitivamente al ciclo navideño. Surgió en Jerusalén a finales del siglo IV, extendiéndose rapidísimamente a otros lugares de Oriente. En Occidente comenzó a celebrarse en el siglo VI. Mientras en Oriente se trató de una fiesta primordialmente cristológica, en Occidente se acentuó muy pronto el aspecto mariano.

La fecha primitiva debió ser el 14 de febrero, dejándose más tarde el día dos del mismo mes. La liturgia actual ha conservado la fecha del dos de febrero, a la vez que le ha devuelto su primitivo significado; de ahí la designación *In Praesentatione Domini.*

La fiesta «debe ser considerada, para poder asimilar su amplísimo contenido, como memoria conjunta del Hijo y de la Madre; es decir, celebración de un misterio de la salvación realizado por Cristo, al cual la Virgen estuvo íntimamente unida como Madre del Siervo Doliente de Yavé, como ejecutora de una misión referida al antiguo Israel y como

Pueblo de Dios, constantemente probado en la fe y en la esperanza del sufrimiento y por la persecución» (MC, 7, 2).

Las lecturas no se refieren ni explícita ni implícitamnte a María. Sin embargo, la primera (Mal. 3, 1-4), con el tema de la purificación escatológica en el «día del Señor» (v. 3), ilumina la purificación de María y el gesto del ofrecimiento cultual del propio Hijo al Señor. La segunda lectura (Heb. 2, 14-18) explicita la profecía de Malaquías en sentido cristológico, retornando al tema de la purificación escatológica realizada en el Hijo de Dios. El tema del sufrimiento del Hijo anticipa el de la Madre, según la profecía de Simeón en el evangelio. La purificación de María, el gesto de ofrenda cultual del Hijo y las palabras que le dirige Simeón manifiestan el aspecto esencial de la participación de María en la misión y destino de su Hijo. María, en el gesto de ofrecer a su Hijo, es tipo del Pueblo de Dios que nacerá de la cruz, el cual será llamado a tributar a Dios el culto agradable, unido al sufrimiento del Hijo, en el Espíritu Santo.

Los textos eucológicos del misal no contienen ninguna referencia explícita a María.

A la vista de las lecturas y de la eucología, se comprende que las afirmaciones de la *Marialis Cultus* se apoyan en el evangelio (Lc. 2, 22-40) y en la Tradición. De hecho, los orígenes de esta fiesta arrancan, sin duda, del relato del citado evangelio.

h') *La Virgen Reina* (22 de agosto: memoria obligatoria)

Esta festividad fue instituida por Pío XII en 1954 con motivo del primer centenario de la definición dogmática de la Inmaculada. Se ha trasladado del 31 de mayo al 22 de agosto para manifestar más claramente la relación entre la realeza de María y su Asunción, en la línea de LG, 55. La realeza de María es, por tanto, una prolongación de la Asunción.

En la celebrción de la realeza de María «se contempla a Aquella que, junto al Rey de los Cielos, resplandece como Reina e intercede como Madre» (MC, 6, in fine).

Las lecturas de la misa, que están tomadas del común de la Virgen y son Is. 9, 2-7 y Lc. 1, 39-47, muestran el fundamento cristológico de la realeza de María. La primera

anuncia proféticamente el nacimiento de un Niño que llevará sobre sus hombros «el signo de la realeza». En el evangelio es importante la aclamación de Isabel, que llama a María «Madre del Señor».

Los textos eucológicos la celebran como Reina y Madre de misericordia. Esta orientación aparece de modo especial en la colecta, compuesta de varios elementos del Breviario Ambrosiano.

i') *La Virgen de los Dolores* (15 de septiembre: memoria obligatoria)

Originariamente fue una fiesta de los Siervos de María (Servitas), a quienes se les concedió celebrarla en 1667. Pío VII la extendió a la Iglesia Latina en 1814, en recuerdo de la liberación del Papa, prisionero de Napoleón. Se celebraba el tercer domingo de septiembre. En 1913 San Pío X la trasladó al 15 de septiembre, fecha que ha conservado el nuevo Calendario Romano.

Esta festividad es una «ocasión propicia para revivir un momento decisivo de la historia de la salvación y para venerar, junto con el Hijo exaltado en la Cruz, a la Madre que comparte su dolor» (MC, 7, 1). María aparece, pues, participando en la muerte dolorosa de su Hijo en su momento culminante: la Cruz.

La lectura evangélica (Jn. 19, 25-27) es fundamental para comprender el puesto de María en el misterio de su Hijo: María junto a la cruz simboliza, como Mujer-Madre, a la Iglesia que nace en «la hora» de Jesús, como continuación de su persona y de su obra. Juan, que representa a los creyentes, después de haber acogido a Jesús (Jn. 1, 11-12), acoge a la Mujer-Madre. De este modo, la Madre de Jesús asume una función mesiánica y escatológica.

El evangelio alternativo (Lc. 2, 33-35) contiene la profecía de Simeón, la cual coloca proféticamente a María en el misterio de la inmolación de su Hijo en la Cruz. La lectura primera (Heb. 5, 7-9) forma un espléndido conjunto con las anteriores y acentúa la participación de María en la obediencia del Hijo, mediante la aceptación amorosa de la voluntad divina, que comporta el sufrimiento como causa de salvación eterna.

Las oraciones son nuevas con relación al misal anterior. Con textos sacados de fuentes antiguas o de nueva composición, se ha pretendido convertir una fiesta prevalentemente devocional en otra que resalte el significado que tiene para nosotros la participación de María en el misterio de la Cruz de su Hijo. De hecho, las tres oraciones se limitan a leer el texto evangélico de María al pie de la Cruz en dos direcciones: como signo de un don salvífico que se nos ha dado (oración sobre las ofrendas) y la participación de toda la Iglesia en el misterio de la Cruz de Cristo.

j') *Nuestra Señora del Rosario* (7 de octubre: memoria obligatoria)

Esta festividad fue establecida en 1573 como acción de gracias por la victoria de Lepanto. Desde 1716 se celebra en toda la Iglesia Latina. San Pío X la trasladó, en 1913, del primer domingo de octubre al día siete de ese mes. El nuevo Calendario ha respetado esta fecha.

El formulario alude a los tres grupos de misterios de la vida del Señor y de la Virgen que se conmemoran en el rezo del santo Rosario. La sustitución de la antigua colecta por el conocido texto *Gratiam tuam* y la introducción de una nueva poscomunión muestran la intención de revalorizar el misterio de Cristo.

k') *La Presentación de María* (22 de noviembre: memoria obligatoria)

Esta fiesta es de origen oriental y, más en concreto, jerosolimitano, pues parece que nació para conmemorar la dedicación de la iglesia de Santa María de Jerusalén, cerca del Templo, en el año 543. Aunque la iglesia fue destruida, la fiesta siguió celebrándose en Oriente. En Occidente se propagó a finales del siglo XIV y fue aceptada por la Curia Papal de Avignon en 1373. San Pío V la suprimió; pero Sixto V la aprobó oficialmente.

A pesar de su carácter apócrifo, es una fiesta que propone contenidos de alto valor ejemplar, ya que presenta a María como modelo de la vida consagrada a Dios de los cris-

tianos en general, y de los sacerdotes y religiosos de modo especial.

Las lecturas y las oraciones sobre las ofrendas y poscomunión se toman del común. La colecta manifiesta que se hace memoria de la Virgen y pide a Dios la gracia de imitarla.

l') *Nuestra Señora de Lourdes* (11 de febrero: memoria libre)

San Pío X extendió a toda la Iglesia Latina la celebración de esta fiesta, con motivo de conmemorarse el quinquagésimo aniversario de las apariciones de Lourdes.

Las lecturas pueden tomarse del común o de Is. 66, 10-14. En el segundo caso, los milagros y gracias especiales que se operan en Lourdes son contemplados a la luz de los bienes mesiánicos escatológicos esperados por Israel, pues Isaías habla de la alegría (v. 10), la abundancia (v. 11), la prosperidad (v. 12) y la consolación materna (v. 13) que manifiestan el poder salvífico de Dios.

La oración colecta recuerda el privilegio de la Inmaculada Concepción de María y su poderosa intercesión, y apremia a una conversión constante de costumbres.

ll') *Inmaculado Corazón de María* (sábado siguiente al Corazón de Jesús: memoria libre)

Pío XII estableció esta fiesta en 1944, después de consagrar el mundo a María (1942) durante la segunda guerra mundial. El nuevo Calendario Romano la ha trasladado del 22 de agosto al sábado siguiente a la solemnidad del Corazón de Jesús. La intencionalidad es clara: resaltar los vínculos que existen entre el Hijo y la Madre.

La lectura evangélica (Lc. 2, 41-51) es propia y parece que ha sido el último versículo el que ha motivado su elección, pues en él se dice que «su Madre conservaba todo esto en su corazón».

La colecta de la misa, elaborada con elementos del Misal anterior y de un responsorio del Misal Ambrosiano, presenta el Corazón de María como digna morada del Espíritu

Santo y pide para los cristianos la gracia de convertirse en templos dignos de la gloria de Dios por intercesión de la Virgen María.

m') *Nuestra Señora del Carmen* (16 de julio: memoria libre)

La fiesta fue establecida por los Carmelitas en el siglo XIV. Benedicto XIII extendió su celebración a toda la Iglesia Latina, al incluirla en el Calendario de 1726. Con la reforma realizada en 1960 por Juan XXIII, quedó reducida a simple conmemoración. El Calendario actual la celebra como memoria optativa el 16 de julio.

Carece de lecturas propias. La colecta de la misa alude a la poderosa intercesión de María y tiene una explícita referencia cristológica, pues considera a Cristo como «monte de salvación». La inclusión de este título es intencionada, teniendo en cuenta el origen de la fiesta; y logra destacar, una vez más, la íntima unión que existe entre Cristo y su Madre.

n') *La Dedicación de Santa María la Mayor* (5 de agosto: memoria libre)

En los antiguos martirologios se menciona la *Dedicación de la basílica de Santa María la Mayor* en Roma en tiempo del Papa Sixto III. Durante el siglo XIV se divulgó mucho con el título de *Nuestra Señora de las Nieves.* En 1570 Pío V la hizo obligatoria para toda la Iglesia Latina.

No tiene lecturas propias. La colecta de la misa está tomada de la solemnidad de la Asunción, del Misal de san Pío V. En ella se pide que Dios nos conceda la salvación por medio de María, puesto que nuestras obras no pueden complacerle.

E) Celebraciones votivas

La primera edición del misal promulgado por Pablo VI en 1970 contenía siete formularios para misas votivas celebradas en honor de María durante algunos sábados del año o en otras circunstancias. En la segunda edición de 1975 se incluyeron las de *Santa María Madre de la Iglesia* y *El Santísimo Nombre de María.*

a) Misas comunes

Los tres primeros formularios repiten textos del antiguo misal o de los que el nuevo emplea en otras ocasiones. Su contenido insiste sobre el tema de la *intercesión* de María.

Los formularios para *Adviento* y *Navidad* también están tomados de Misal precedente o de otra celebración del Misal actual. En cambio, los contenidos se refieren a los temas de esos tiempos. El contenido del formulario del *Tiempo Pascual* se mueve en las líneas temáticas de dicho tiempo. Es particularmente rica la segunda colecta.

En cuanto a los *prefacios,* se incorpora uno de nueva creación y se conserva otro del Misal precedente, aunque enriquecido con referencias mariológicas fundamentales. El nuevo contempla en María el amor siempre fiel de Dios y está inspirado en el *Magníficat.*

b) María, Madre de la Iglesia

En 1966 los Servitas pidieron a la Santa Sede la concesión de venerar a María bajo la advocación de *Madre de la Iglesia.* Se les concedió en 1968. Después fueron muchas las peticiones hechas en el mismo sentido, destacando la de todo el episcopado polaco en 1971. En 1973 se elaboró un formulario teológico que es muy rico en contenido litúrgico.

La temática es de corte tradicional, si bien muy revalorizada por el Concilio Vaticano II y los últimos Romanos Pontífices: la asociación de María, gracias a su divina maternidad, a la obra redentora de Cristo, su participación en la oración comunitaria de los Apóstoles antes de Pentecostés y su gloria en la Jerusalén celeste.

El prefacio, que es propio, pone de relieve ciertos aspectos bíblico-dogmáticos de la vida y misión de María que son el fundamento de la celebración: la Encarnación, el Calvario, Pentecostés y la Gloria.

c) El Santísimo Nombre de María

En el Misal anterior existía una fiesta en honor del *Nombre de María,* que se celebraba el 12 de septiembre. Había nacido en España durante el siglo XVI. El Papa Inocencio XI

la extendió a toda la Iglesia en 1683. El Calendario actual la ha suprimido, considerando que se trata de una repetición de Navidad. Sin embargo, como en muchos lugares estaba muy enraizada la devoción a esta invocación mariana, la segunda edición típica del Misal Romano vigente la ha dotado de formulario votivo. El único elemento propio es la colecta de la misa, en la que se alude a la maternidad espiritual y universal de María.

F) María en los calendarios particulares

El Calendario Romano no contiene todas las celebraciones marianas, sino únicamente las de carácter universal. «Corresponde a los calendarios particulares recoger, con fidelidad a las normas litúrgicas, pero también con adhesión de corazón, las fiestas marianas propias de las distintas iglesias locales» (MC, 9).

El contexto que ilumina estas palabras es la enseñanza de la *Lumen gentium*, según la cual debe fomentarse «con generosidad el culto a la Santísima Virgen, particularmente el litúrgico» (LG, 67). También la Constitución de Sagrada Liturgia, que afirma que, al venerar a María, «la Iglesia admira y ensalza el fruto más espléndido de la redención y la contempla gozosamente como una purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser». (SC, 103).

G) La «Colección de misas de la bienaventurada Virgen María»

La presencia mariana en la liturgia actual de la Iglesia latina se ha revalorizado con la reciente publicación de la llamada «Collecta missarum de Beata Maria Virgine» (Colección de misas de la bienaventurada Virgen María). Esta «colección», que debe considerarse como un apéndice del Misal Romano, según el decreto de la Sagrada Congregación para el Culto Divino, del 15-VIII-1986, es un conjunto de cuarenta y seis misas con oraciones y lecturas propias, que viene a dar respuesta a las múltipes peticiones que habían formulado pastoralistas y, sobre todo, rectores de santuarios marianos, los cuales deseaban disponer de un amplio repertorio

de misas para evitar repeticiones de los mismos formularios y poder ofrecer a los fieles una visión completa del lugar que ocupa María en el ministerio de Cristo y de la Iglesia.

a) Fuentes eucológicas y bíblicas

Los textos *eucológicos* proceden, en su mayor parte, de los formularios de las misas marianas que figuraban en los *Propios* de las Iglesias particulares o de los Institutos religiosos; a veces, incluso del mismo Misal Romano. Han sido seleccionados según este triple criterio: riqueza doctrinal, variedad y conexión con los hechos salvíficos obrados por Dios en María, en previsión del misterio de Cristo. Los textos bíblicos proceden del amplio y variado repertorio que se ha ido creando a lo largo de los siglos, con la vivencia de las comunidades cristianas antiguas y modernas.

En este repertorio se pueden distinguir *tres clases de lecturas:* a) las que están extraídas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, que contemplan directamente la *vida* y *misión* de María o contienen *profecías* que se refieren a Ella; b) las lecturas del *Antiguo Testamento* que, *desde el principio,* se han aplicado a María de acuerdo con la visión de los Padres, que consideraban ambos Testamentos como «un cuerpo único», gracias a lo cual, algunos hechos, figuras o símbolos del *Antiguo Testamento* prefiguran o evocan de modo admirable la vida y misión de la bienaventurada Virgen María, gloriosa hija de Sión y madre de Cristo; y c) las lecturas del *Nuevo Testamento* que no contemplan directamente a la Virgen, pero que se proponen en la celebración de su memoria para poner de manifiesto que en María, la primera y más perfecta discípula de Cristo, brillaron extraordinariamente la virtudes —la fe, la esperanza, la caridad, la humildad, la misericordia, la pureza del corazón, etc.— que son exaltadas en el Evangelio.

b) Destinatarios

Los primeros y principales destinatarios de esta «Colección de misas» con los santuarios marianos y las comunidades eclesiales que suelen celebrar —cuando las rúbricas lo permiten— la memoria de Santa María a lo largo de los sábados del tiempo ordinario. Sin embargo, en las ferias del

tiempo ordinario, en las que la Ordenación General del Misal Romano permite «misas facultativas», cualquier sacerdote puede servirse de esta «Colección», bien diga la misa con pueblo o sin él. En el primer supuesto, la elección del formulario ha de mirar al mayor bien de los fieles y no a sus preferencias personales. Por lo demás, debe procurarse no omitir con excesiva frecuencia y sin motivo suficiente las lecturas consignadas en el leccionario ferial, pues la Iglesia desea que se sirva a los fieles de modo abundante la mesa de la Palabra de Dios.

c) Estructura

La «Colección» está distribuida según el orden del año litúrgico, pues la Santísima Virgen María está unida indisolubmente al misterio de Cristo, el cual se celebra a lo largo del ciclo anual.

Concretamente, hay misas para Adviento (3), Navidad (6), cuaresma (5), tiempo pascual (4), y tiempo ordinario (28). Las del *tiempo ordinario* están subdivididas en tres secciones: la *primera* comprende *once* formularios, que celebran la memoria de la Madre de Dios según los diversos títulos sacados principalmente de la Sagrada Escritura o que expresan la relación de María con la Iglesia; la *segunda* comprende *nueve* formularios, en los cuales la Madre del Salvador es celebrada según los títulos que indican su intervención en favor de los fieles. Esta ordenación hace posible que los momentos y modos de cooperación de la Santísima Virgen en la obra redentora, se celebren en el tiempo más adecuado y se resalte la íntima asociación de la Madre de Dios a la misión de la Iglesia.

d) Uso correcto

Para que la «Colección» alcance los fines pastorales que se propone, es necesario que, por parte del celebrante, se respeten los tiempos del año litúrgico, de tal modo que, como norma general, han de usarse los formularios asignados a cada tiempo; aunque, por un motivo razonable, hay misas que pueden usarse en otro tiempo.

En el caso de los *santuarios marianos* en los que los peregrinos —sacerdotes o fieles— prefieren usar de modo habitual la «misa propia del santuario», debe evitarse que esa misa se celebre exclusivamente y al margen del año litúrgico; puesto que, si se hace una sabia elección, la variedad textual puede ofrecer a los fieles una visión más completa de la Historia de la salvación y de las múltiples implicaciones de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

En cualquier caso, hay que hacer notar que esta «Colección» no modifica ni el *Calendario Romano General* (21-III-1969), ni el *Misal Romano* (27-V-1975, segunda edición), ni el *Ordo lectionum missae* (21-I-81, segunda edición), ni la *vigente ordenación de las rúbricas.*

La «Colección» puede usarse desde que fueron promulgados los textos latinos; en cuanto a las traducciones a las lenguas vernáculas, entrarán en vigor desde el momento en que determinen las Conferencias Episcopales, una vez que hayan recibido aprobado el texto enviado a la Congregación para el Culto Divino.

Capítulo VII
EL CULTO A LOS SANTOS[1]

A) *Síntesis histórica del culto litúrgico a los santos*

a) Culto a los mártires

Los primeros testimonios del culto a los santos se refieren a la costumbre de celebrar el *dies natalis* de los mártires, es decir, el aniversario de su martirio, mediante una *memoria* especial. El primer testimonio de esta costumbre, que nace en Oriente a finales del siglo II y se extiende a Occidente en el siglo III, se refiere al mártir san Policarpo (†165), honrado por sus discípulos poco después de su muerte. En Roma se desarrolló mucho este culto durante la época de las grandes persecuciones (a. 220-230).

La primitiva celebración martirial estuvo muy ligada a la Eucaristía, la cual se celebraba cerca de su tumba (si bien incluía un banquete —refrigerium— y una oración), pues las reliquias de los mártires tenían un valor inapreciable para los cristianos. Eso explica que este culto fuera al principio *local*, ya que requería un *lugar* y un *aniversario*. Sin embargo, las memorias de los mártires pronto dejaron de estar ligadas a los *martyria* (lugares donde estaban sepultados), extendiéndose también a las *basílicas* dedicadas a su nombre, dedicación que solía hacerse en la fecha del aniversario del mártir.

b) Culto a los santos

A la *memoria* de los mártires se añadió después la de algunos santos. Primero fueron los *confesores*, es decir, los ascetas del desierto y obispos santos, a quienes se considera-

ba como mártires indirectos, sobre todo una vez que terminaron las persecuciones. Después se añadieron las *vírgenes,* pues su lucha por guardar la castidad perfecta era equiparada al martirio. Junto a las vírgenes fueron colocadas las *viudas.* Finalmente, los obispos fueron considerados como mártires cuando, sin haber recibido el martirio, cumplieron su ministerio con absoluta responsabilidad y entrega. A esta cadena de grandes ascetas del desierto, vírgenes y pastores se unieron también los *fundadores, misioneros* y *simples fieles,* hombres y mujeres, que fueron fieles testigos de Jesucristo con su vida. Los nombres de los santos se conservaron al principio en unas listas que se llamaron *Depositiones martyrum,* la más antigua de las cuales es la *Depositio martyrum* del año 354.

El culto de los santos se propagó durante los siglos IV-VIII, gracias, en buena medida, a la repartición y fraccionamiento de las reliquias. Este es el momento en el que aparecen no pocas leyendas, cuyo objetivo consistía en realzar la personalidad de los mártires de los que no se sabía casi nada en el siglo IV.

Durante los siglos VIII-X se incorporan pocos santos al calendario, aunque es el momento en el que florecen los *martirologios históricos,* es decir, los relatos que pretenden justificar históricamente —aunque no siempre lo consiguen— las celebraciones de los mártires, santos, dedicaciones, etc. etc.

Con el triunfo de la reforma gregoriana —finales del siglo XI— una nueva oleada de santos entra en el calendario de la Iglesia Romana, en su mayoría Papas y mártires no romanos.

En los siglos XII-XIII se incorporan algunos santos ilustres de ese momento (Domingo de Guzmán, Francisco de Asís, Antonio de Padua, etc.), a quienes la Iglesia comenzó a venerar inmediatamente después de su muerte.

San Pío V (a. 1568) aligeró el número de santos del Calendario Romano. Sin embargo, en el siglo XVIII se habían introducido ya 50 nuevos santos. En los siglos siguientes se admitieron unos 40 más.

Esta floración provocó serias dificultades en la celebración del *propio del tiempo,* donde se celebran los misterios

de nuestra Redención, de tal modo que, a principios de este siglo, casi había desaparecido la celebración de los *domingos del año* y las *ferias de cuaresma*. Los Papas san Pío X y Pío XII quisieron remediar esta situación decretando la revisión del Calendario. Sin embargo, esta revisión sólo ha sido posible en 1969, fecha en que se promulgó el nuevo Calendario.

c) El culto a los santos en la liturgia actual

Al tratar del culto a los santos, la Constitución litúrgica del Concilio Vaticano II se fijó, sobre todo, en tres aspectos: el hecho, su legitimidad y sus límites.

En cuanto al *hecho* se limitó a recoger la praxis eclesial, afirmando que «la Iglesia introdujo en el círculo del año el recuerdo de los mártires y de los santos» (SC, 104) y que, «de acuerdo con la tradición, la Iglesia rinde culto a los santos, y venera sus imágenes y reliquias» (SC, 111).

La *legitimidad* de esta praxis la fundamentó en el hecho de que la Iglesia, «al celebrar el tránsito de los santos de este mundo al Cielo, proclama el misterio pascual cumplido en ellos, que sufrieron y fueron glorificados con Cristo, propone a los fieles sus ejemplos, los cuales atraen a todos por Cristo al Padre, y por los méritos de los mismos implora los beneficios divinos» (SC, 104).

Respecto a los *límites*, el Concilio señaló este decisivo criterio: «Para que las fiestas de los santos no prevalezcan sobre los misterios de la salvación, déjese la celebración de muchos de ellos a las iglesias particulares, naciones o familias religiosas, extendiendo a toda la Iglesia sólo aquellos que recuerden a santos de importancia realmente universal» (SC, 111).

Esta doctrina ha sido recogida en el nuevo *Calendario Romano*, el cual, de una parte, ratifica y aprueba el culto a los santos y, de otra, sitúa este culto en el lugar que le corresponde dentro del misterio de Cristo, de modo que ni oscurezca ni impida la celebración de los misterios de nuestra salvación.

El nuevo Calendario se ha confeccionado según estos cinco principios: 1) disminución del número de los santos de

devoción; 2) examen crítico de los santos contenidos en el Calendario de 1960; 3) selección de los santos de mayor importancia; 4) revisión del día más apto para la celebración; y 5) universalidad respecto a pueblos y tiempo.

Por otra parte, el nuevo Calendario prevé cuatro grados de celebración en las fiestas de los santos: solemnidades (10 fijas y 4 móviles), fiestas (23 fijas y 2 móviles), memorias obligatorias (63) y memorias facultativas (95).

Las solemnidades, fiestas y memorias obligatorias constituyen el catálogo de días que «recuerdan a santos de memoria universal» (SC, 111). Las solemnidades y fiestas tienen formulario propio (del propio o del común). En las memorias, la colecta se dice del santo y los demás textos pueden tomarse libremente del santo o de la feria concurrente.

En no pocos lugares se ha interpretado el nuevo Calendario como una indicación para minusvalorar la «memoria» de los santos; de ahí que no sea infrecuente que no se celebren ni siquiera las memorias *obligatorias.*

Esta interpretación no se ajusta a la mente de la Iglesia, que ve en los santos testimonios preclaros de la gloria de Dios, miembros del Cuerpo Místico especialmente unidos a su Cabeza, modelos y protectores, y hombres y mujeres con permanente actualidad.

Para sintonizar con la mente de la Iglesia y adoptar una actitud litúrgico-pastoral adecuada, es preciso recordar que los santos son quienes mejor manifiestan que el hombre ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza, pues ningún otro proclama con más nitidez el amor que Dios ha derramado sobre nosotros para crear y recrear su imagen; es decir, los santos son los mejores pregoneros de la gloria de Dios.

De otra parte, nadie como ellos puede repetir el «ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí»; a saber, la íntima comunión entre el hombre y Cristo.

Además, la gran diversidad de santos en cuanto a edad, situaciones de vida, peculiaridades en la forma de vivir el Evangelio, etc., hace de ellos un modelo perfecto para la vivencia de los carismas personales y la diversidad de opciones en el servicio de Cristo.

Asimismo, por ser miembros de la Iglesia celeste, están en permanente comunión con los de la Iglesia peregrina, sirviéndoles de estímulo y apoyo.

Finalmente, aunque hayan traspasado los límites del tiempo y del espacio, la muerte no ha destruido su personalidad; al contrario, la plena configuración con Cristo y la posesión de la Verdad y del Bien la ha plenificado y perfeccionado. Por eso, no son hombres extraños, alejados o despreocupados de quienes recorren el camino del éxodo terrestre, sino realidades de perenne actualidad, tanto por la fuerza de su ejemplo como por su intercesión poderosa.

Brevemente: los santos son *ejemplos* insuperables de la fuerza de la salvación obrada por el misterio pascual; *modelos* perfectos de unión con Cristo; e *intercesores* perennes y eficaces.

Capítulo VIII
LAS TÉMPORAS Y LAS ROGATIVAS[1]

Las Témporas eran unos días de penitencia al comienzo de cada una de las estaciones del año. Su origen es muy incierto. San León Magno tiene varias series de homilías para las témporas y las considera de origen apostólico. Los días especiales de las témporas eran el miércoles, el viernes y el sábado. En las homilías de San León Magno es frecuente esta expresión: «Ayunemos el miércoles y el viernes; el sábado celebremos las vigilias junto al bienaventurado apóstol Pedro». El *Liber Pontificalis* las atribuye al Papa San Calixto (217-222), pero no es fiable en este punto. En un principio sólo se celebraron en Roma. En el siglo VI no eran conocidas en otras ciudades de Italia. En Inglaterra las introdujo el monje San Agustín de Cantorbery, a principios del siglo VII. En Milán no se introdujeron hasta después del siglo XII. Estos hechos demuestran que las témporas se difundieron muy lentamente, fuera de Roma.

La institución de las Rogativas en los tres días anteriores a la Ascensión del Señor se atribuye a San Mamerto, obispo de Viena en el Delfinado, el cual, hacia el año 470, prescribió realizar en esos días una procesión con letanías hacia una de las iglesias de los suburbios de la ciudad, con el fin de impetrar la misericordia divina ante las calamidades que habían desolado aquella región. Aunque procesiones de este estilo eran frecuentes en esa época, e incluso antes, quedaron institucionalizadas y pasaron a los libros litúrgicos las de los tres días que precedían a la Ascensión del Señor.

La actual legislación litúrgica sobre las Témporas y las Rogativas deja su regulación al criterio de las Conferencias

Episcopales, que tendrán en cuenta las peculiaridades de cada pueblo. En las Normas Generales sobre el año litúrgico y el calendario se dice lo siguiente: «En las Rogativas y en las Cuatro Témporas del año la Iglesia suele orar al Señor por las varias necesidades de los hombres, pero ante todo por los frutos de la tierra y los trabajos de los hombres, y darle públicamente las gracias. A fin de que las Rogativas y las Cuatro Témporas del año puedan adaptarse a las diversas necesidades de los lugares y de los fieles, es preciso que sean ordenadas por las Conferencias Episcopales en lo referente al tiempo y al modo de celebrarse. Por consiguiente, acerca de la duración de su celebración, por espacio de uno o varios días, acerca de su reiteración a lo largo del año, determínense las normas por la competente autoridad, teniendo en cuenta las necesidades locales. Para cada uno de esos días se elige, entre las misas votivas, la que sea más adecuada al objeto de las súplicas» (nn. 45-47).

Capítulo IX
EL CALENDARIO Y EL MARTIROLOGIO[1]

El ordenamiento de la celebración del año litúrgico se rige por el Calendario; que es general o particular, según se haya establecido para el uso de todo el Rito Romano o para uso de alguna iglesia particular o familia religiosa.

En el calendario general se inscribe el ciclo entero de las celebraciones del misterio de la salvación en el *propio del tiempo,* y los santos que tienen importancia universal y, por consiguiente, se celebran obligatoriamente por todos.

En cambio los calendarios particulares contienen celebraciones más propias, que se deben conjugar orgánicamente con el ciclo general. Es preciso, en efecto, que cada una de las iglesias o familias religiosas honre especialmente a los santos que les son propios por algún motivo peculiar. Los calendarios particulares son compuestos por la competente autoridad y aprobados por la Sede Apostólica.

1. Síntesis histórica del Calendario

La relación de fiestas que debían celebrarse durante el año dio origen al Calendario. En sentido estricto, éste no aparece hasta el siglo IV. Pero hay datos anteriores sobre algunas conmemoraciones hechas por los cristianos. El Cardenal Schuster ve los primeros indicios de un calendario en los grafitos junto a los sepulcros de los mártires. Tertuliano alude a esas conmemoraciones en el siglo III. Resulta imposible conocer las celebraciones de los cristianos al comienzo del siglo IV en Roma, pues desapareció el calendario que existía en tiempos del Papa Melcíades (†314). Han llegado

hasta nosotros dos extractos que unió a su colección Furio Dionisio Filocalo, famoso calígrafo, amigo del Papa San Dámaso. La primera redacción puede remontarse al año 336 y, ciertamente, no es posterior al año 354. Uno de esos estractos lleva por título *Depositio episcoporum* y el otro *Depositio martyrum*, con los hombres y las fechas de las conmemoraciones que se hacían de los obispos y mártires de Roma. Son en total unos treinta y seis nombres. A ellos había que añadir las fiestas de Pascua, Pentecostés, Epifanía y Navidad. Es también importante el calendario de Poliemio Silvio, del año 448, y el Calendario de Cartago, descubierto por Dom Mabillon, en el que junto con la lista de santos africanos, aparecen otros de Roma y de Italia. Quizás el más antiguo calendario conocido, en el sentido moderno del término, sea el del benedictino San Willibrodo, apóstol de los frisios, escrito entre los años 702-706. A partir del siglo VIII hay muchos calendarios en las Iglesias particulares.

En los libros litúrgicos siempre se añadía una lista de las fiestas que había que celebrar y se hacían los cómputos para la celebración de la Pascua anual y de las fiestas movibles alrededor de la misma. En el siglo XVI el Papa Gregorio XIII hizo una gran reforma del calendario, con lo cual se evitaron los errores que venían padeciéndose. En el Pontificado de San Pío X se realizó otra reforma, dándose preferencia a la celebración del domingo. En 1955 Pío XII volvió sobre esta cuestión tan importante en la vida litúrgica. En 1960 lo hizo Juan XXIII; pero no satisfizo en general. Eso explica que el Concilio Vaticano II abordase esta cuestión y que en el posterior plan de reforma se crease una comisión especial para la revisión del calendario. Con las Letras Apostólicas *Mysterii paschalis*, de Pablo VI, del 14 de febrero de 1969, se aprobaron las Normas Generales del año litúrgico y el nuevo Calendario General Romano, que aborda todo lo relativo al entero misterio de Cristo, desarrollado en el curso del año, y la revisión y revalorización de las fiestas de la Virgen María y de los Santos. El 21 de marzo del mismo año, la Sagrada Congregación de Ritos publicó el decreto *Anni liturgici* en el que se promulgaba el ordenamiento del año litúrgico y del Calendario General Romano y los textos de los predichos ordenamiento y calendario.

2. El Martiriologio

Se llama *Martirologio* al catálogo de los mártires y santos, ordenados según la fecha de la celebración de sus fiestas o el traslado de sus reliquias. Como en sus primeras redacciones sólo se incluyeron los aniversarios de los mártires, se le llamó «martirologio». El benedictino Dom H. Quentin, que ha editado una obra sobre los martirologios históricos antıguos, dice que el martirologio es «el libro de los aniversarios de los mártires y por extensión de los santos en general, de los misterios y de los sucesos que pueden dar lugar a una conmemoración anual en la Iglesia». No puede afirmarse que el Calendario diese lugar al Martirologio: más bien hay que decir lo contrario o, a lo sumo, afirmar que fueron simultáneos, puesto que la primera lista conocida sobre conmemoraciones anuales se refiere a la muerte de los obispos de Roma y de los mártires. Uno de los más antiguos martirologios es el llamado *Martirologio Siríaco,* que representa la traducción y el resumen de un martirologio griego perdido y que fue redactado entre los años 362 y 381. Entre los más célebres se encuentra el llamado *Jeronimiano,* por haberse creído que era de san Jerónimo. Posiblemente procede del norte de Italia y se difundió rápidamente por todo el mundo cristiano con las adaptaciones necesarias a cada región. De él proceden los llamados martirologios *«históricos»* compuestos a partir del siglo VIII, como el de San Beda, el de Floro, el de Adón y el de Usuardo.

Estos dos últimos fueron redactados tendenciosamente, sobre todo el primero, que influyó considerablemente en el de Usuardo (†877). Éste tuvo gran importancia hasta la aparición del Martirologio Romano en el Pontificado de Gregorio XIII (1572-1585). En la comisión de expertos que nombró el Papa para su redacción, destacó por su erudición y eficacia el oratoriano César Baronio, que luego sería cardenal. Este Martirologio se publicó en 1583 , aunque su primera edición oficial salió al año siguiente, y tuvo gran aceptación. En el siglo XVII se hicieron dos ediciones con correcciones críticas de gran valor: en 1630 y 1681 durante los pontificados de Urbano VIII e Inocencio XI, respectivamente. Bene-

dicto XIV realizó otra edición en 1748, en la cual trabajó el mismo Papa, gran experto en estas cuestiones. San Pío X declaró edición *«típica»* la que se hizo en 1913. Otra apareció en el Pontificado de Pío XI, en 1922. En el Pontificado de Pío XII se hicieron dos reediciones: una en 1948 y otra en 1956. En la reforma litúrgica inspirada en los principios del Concilio Vaticano II se ha revisado seriamente lo referente al Martirologio. Sin embargo, los trabajos de la Comisión especial nombrada para esta nobilísima misión aún no han sido publicados.

Parte Cuarta
LA LITURGIA DE LAS HORAS

Cuatro son las principales cuestiones que pueden abordarse al estudiar el Oficio Divino: su desarrollo histórico, los elementos que lo integran, las horas que santifica y los aspectos pastorales que entraña. Por este motivo, el presente apartado consta de cuatro partes. La primera ofrece una visión histórica de conjunto de la formación y evolución del Oficio Divino. En la segunda se estudia cada uno de los diversos elementos de que está compueto. La tercera se detiene en la exposición del significado de cada una de las horas. Por último, en la cuarta se aborda la cuestión de la participación activa del pueblo en rezo del oficio y se formulan algunas cuestiones pastorales de especial interés.

Capítulo I
FORMACION DEL OFICIO DIVINO: VISION HISTORICA DE CONJUNTO

1. La oración judía

Las primeras comunidades cristianas, siguiendo el ejemplo de Jesucristo y de los Apóstoles (cfr. Act. 2, 1-2.15; 3, 1; 10, 9; Mc. 1, 35; 6, 46), continuaron con la práctica judía de la oración, aunque tenían también sus formas específicas de culto, como *la fracción del pan* (Act. 2, 46). No es de extrañar, por tanto, que la liturgia judía haya dejado sentir su influjo en la oración oficial de la Iglesia; por lo cual parece necesario que abordemos el estudio del origen y evolución del Oficio Divino tomando como punto de partida los datos más destacados del oracional judío. Concretamente, las horas que dedicaban a la oración, la relación que existía entre las horas de oración y los sacrificios, y la estructura y los temas de oración.

A) Las horas de oración

Según algunos pasajes de la Sagrada Escritura, tres eran los momentos principales en los que el pueblo judío hacía su oración a Dios: por la mañana, al mediodía, y al atardecer. El Salmo 54, 17-18 lo dice expresamente; el libro de Daniel (6, 10) sólo habla del *número ternario* de la oración judía; y otros lugares bíblicos mencionan sólo *dos momentos* importantes para la oración: la mañana y la tarde (cfr. Ps. 5, 2-5.8; 29, 6.12-13; 62, 2-7; 91, 2-4.13-14; 142, 5-6.8; etc.). Estos hechos han motivado que algunos hablen de dos tradiciones sobre el número de horas de oración; una binaria y otra ter-

naria. La tradición binaria sería la más antigua y principal; en la ternaria la hora de mediodía vendría a ser como un desdoblamiento de la oración del atardecer. Esta hipótesis no es definitiva, pues los argumentos a favor o en contra no son absolutamente concluyentes.

B) Las horas de oración y los sacrificios en el judaísmo

Existe una relación entre la oración de la mañana y del atardecer con los sacrificios que se realizaban en esos momentos del día (cfr. Ex. 29, 38-42; Núm. 28, 2-8). Los israelitas se unían a esos sacrificios mediante la oración en público o en privado. Un texto de Esdras (9, 4-6) es muy claro y en el mismo sentido pueden interpretarse el pasaje de San Lucas 1, 8-11 y el Salmo 140, 2. La «hora del incienso» también puede referirse a la mañana.

C) La estructura de la oración judía

La oración judía está compuesta principalmente de salmos y cánticos de la Escritura; algunos salmos estaban indicados para determinados días; por ejemplo: el salmo 23 debía emplearse el día primero de la semana (el Domingo); el 47 el segundo (o lunes); el 81 el martes; el 93 el miércoles; el 80 el jueves; el 92 el viernes y el 91 el sábado. El *Shema*, compuesto de Dt. 6, 4-8; 11, 13-21; Núm. 15, 37-41 y considerado como el armazón de la oración judía, que podía ser ampliado con otras fórmulas no bíblicas. Junto a estas oraciones hay que colocar la *Tephillah* que ha tenido un destino glorioso en la historia de Israel. En su forma posterior se la llamó *Shemoné esré* o *18 Bendiciones.*

D) Los temas de la oración judía

El tema por excelencia de la oración judía era Dios con todas sus perfecciones. Esta realidad provocaba en el fiel israelita sentimientos y actitudes de reverencia, adoración, confianza, gozo, gratitud, súplica, compunción, etc. De ahí surgía también el tema de la alabanza divina y del Templo como signo de la presencia de Dios en medio de su pueblo.

2. Influjos grecorromanos

Los cristianos se extendieron por el Imperio Romano y vivieron al estilo de sus conciudadanos. Es comprensible que la división del día y de la noche entre los romanos influyese también en el horario de oración de las primeras comunidades cristianas, especialmente a partir del año 65 aproximadamente, en el que los discípulos de Cristo se desvincularon de las costumbres y ambientes judíos.

En el mundo grecorromano la jornada estaba dividida de tres formas: a) día y noche; b) veinticuatro horas; c) ocho horas cuatro diurnas y cuatro nocturnas. Esta última es la que más nos interesa, por la importancia que ha tenido en la Liturgia de las Horas casi hasta nuestros días. Las cuatro *horas diurnas* estaban subdidividas en *prima, tercia, sexta* y *nona,* que, de modo aproximado, tienen la siguiente correspondencia en nuestro horario: prima (6-9), tercia (9-12), sexta (12-15), nona (15-18). Las *cuatro horas de la noche* se subdividían así: primera vigilia o víspera, segunda vigilia o media noche, tercera vigilia o canto del gallo y cuarta vigilia o mañana. Tenían la siguiente correspondencia con las nuestras: primera vigilia: 18-21; segunda vigilia: 21-24; tercera vigilia: 24-3; cuarta vigilia: 3-6.

Conviene advertir que estas divisiones de la jornada en la vida práctica se tomaban en un sentido amplio. De hecho, el horario oficial diurno se reducía en la práctica a las horas de tercia, sexta y nona y se anunciaban públicamente con toque de campana o de trompeta[1].

3. Nacimiento y evolución de la Liturgia de las Horas

El primer documento sólido y completo de la *Liturgia de las Horas* se encuentra en la Regla de san Benito (s. IV). Con anterioridad existen datos aislados, al principio muy confusos, después más precisos; estos datos han de ser tenidos en cuenta, pero son insuficientes para elaborar una historia exacta de la oración de la Iglesia en aquellos momentos (salvo lo referente a la Eucaristía, de la cual aquí no tratamos).

A) Período anteniceno

El primer documento que nos da noticias de oraciones cristianas durante la jornada es la *Didaché,* que prescribe el rezo del *Padrenuestro* tres veces al día[2]. Pero esta obligación no era conocida ni aceptada por todos; Clemente de Alejandría[3] y Tertuliano[4] se refieren más bien a la oración habitual, o a un espíritu de oración.

Algunos han visto en la *primera Carta de San Clemente Romano a los Corintios* una alusión a los tiempos determinados de oración en aquellas primeras comunidades cristianas. El texto no es muy claro, pero, junto a otros de esa época, puede tener cierto valor testimonial[5]. Algunos pasajes de las *Cartas de San Ignacio* ofrecen indicios de oraciones cristianas distintas de la celebración eucarística[6]. En el mismo sentido puede ser interpretada la *Carta de Plinio el joven* a Trajano[7].

Clemente de Alejandría, aunque tiene un concepto especial de la oración cristiana, muestra indirectamente que algunas comunidades seguían un *horario determinado* en la oración. El mismo nos refiere que había una oración por la noche, como «un deber santo y piadoso» para todos; y también otra por la mañana, que podría ser la sinaxis eucarística o las laudes[8]. Pero las más de las veces se refiere a una oración privada[9]. También es posible interpretar otros pasajes de Clemente en un sentido positivo (sobre todo el citado en la nota 3 sobre tercia, sexta y nona), en cuanto que consideraba esta práctica como común a todos, si bien al gnóstico (al que consideraba cristiano perfecto) le pedía una oración más frecuente e intensa.

Tertuliano afirma que no hay nada determinado sobre los *tiempos de la oración;* sin embargo, alude en sus obras a la práctica de la oración matutina y vespertina, y a la de tercia, sexta y nona. Tal vez puedan compaginarse esos testimonios contradictorios, distinguiendo entre el precepto neotestamentario de la oración ininterrumpida o espíritu de oración y el uso corriente de orar en las principales horas del día. Tertuliano conoce estas formas de oración y las justifica; sin embargo, personalmente prefiere, como Clemente de Alejandría, la oración «espiritual», propia de los que él consideraba cristianos perfectos[10].

Orígenes, en su obra *Contra Celso*, dice que «quienes, por medio de Jesús, dan culto al Dios del universo y viven conforme al Evangelio, *noche y día* hacen uso con fervor y reverencia de las *oraciones que tienen prescritas*»[11]. Interpreta el precepto de orar sin interrupción, diciendo que «la vida entera del hombre virtuoso es un acto de oración continuada; una parte de este acto es la costumbre de recitar la oración por excelencia, que se debe recitar, al menos, tres veces al día»[12]. La «oración por excelencia» ha de entenderse, evidentemente, del Padrenuestro.

Hacia mediados del siglo III *San Cipriano*, en su tratado sobre el Padrenuestro, nos ha dejado huellas de la praxis oracional de la Iglesia en aquella época. El obispo de Cartago exhorta a la oración nocturna, para seguir el ejemplo del Salvador y porque la noche es día para el cristiano[13]. También insiste en la oración de los grupos ternarios de tercia, sexta y nona[14].

Los *Cánones de Hipólito*, compilados hacia el año 500, pero procedentes de la «Traditio Apostolica» del siglo III, hablan, en los cánones 25, 26 y 27, de *oraciones especiales* y *momentos determinados para* las mismas, como la mañana, tercia, sexta, nona y la media noche[15].

Las *Actas de los mártires* contienen datos interesantes sobre la oración de los cristianos, pero son considerados apócrifas en muchas de sus partes, sobre todo cuando refieren *usos* de las comunidades cristianas, que son, más bien, de siglos posteriores a los que vivieron sus autores.

B) Desde el siglo IV al VII

Durante los siglos IV al VII existen dos formas (u oficios) de oración: la *clerical* y la *monástica*, aunque con interferencias mutuas en algunos de sus elementos.

a) El oficio clerical

El oficio clerical, llamado también más impropiamente *oficio catedral*, constaba de *dos* horas: la de la mañana y la de la tarde. Los testimonios son abundantes. Eusebio de Cesarea dice que el canto de los salmos se hace en toda la Iglesia por la mañana y a la tarde[16]. San Epifanio nos asegura

que en la Iglesia universal se celebran asiduamente las alabanzas y las oraciones matutinas y vespertinas[17]. Lo mismo afirma San Hilario de Poitiers (367) cuando escribe: «Acudir a la Iglesia para la salmodia matutina y vespertina es una gran señal de la misericordia divina. El día comienza con la oración y termina con los salmos»[18]. San Ambrosio atestigua la misma práctica en Milán[19] y San Agustín en Africa, pues dice de su madre, Santa Mónica, que «dos veces al día, por la mañana y por la tarde, sin faltar nunca, acudía a la iglesia (...) para escuchar a Dios en sus oraciones»[20]. Los Sacramentarios Romanos, a partir del Leoniano o Veronense, cuyo núcleo principal data del siglo V, contienen textos litúrgicos para las oraciones matutinas y vespertinas. Excepcionalmente, en otros lugares, como en Jerusalén, asistían también los fieles a las horas de tercia, sexta, y nona, según lo atestigua la peregrina Eteria[21].

En esta época son muy notables las determinaciones de sínodos y concilios sobre la asistencia y participación de los clérigos en el Oficio Divino. Pueden citarse el de Irlanda, bajo San Patricio, hacia el año 456[22]; el de Vannes del 465[23]; el de Agde del 506[24]; el de Tarragona del 516[25], etcétera. Lo mismo hacen los «Capitula» de San Martín de Braga del 569[26] y el Código de Justiniano[27].

b) El oficio monacal

Durante los siglos III y IV hubo una verdadera floración de cristianos comprometidos con una ascesis peculiar, que vivían retirados para dedicarse mejor a la oración. Es la época de la aparición en la Iglesia de la vida monástica. Parece natural que el Oficio Divino ocupase un lugar destacado en sus jornadas. La forma de celebrarlo era muy diversa, pero pueden reducirse a tres grupos: *primero:* una oración en cada una de las veinticuatro horas[28]; *segundo:* una oración en cada uno de los ocho momentos del día, aunque algunos lo reducían a seis[29]; *tercero:* era igual que el anterior, pero con la diferencia de que sólo asistían en común a la oración de la mañana y a la de la tarde; las demás horas las rezaban en privado[30].

c) Fusión del oficio clerical con el monástico

En la antigua Liturgia Hispana los monjes acudían al oficio de los clérigos, pero en sus monasterios tenían otras oraciones. En otras iglesias, los monjes y fieles más fervorosos acudían con bastante antelación a los oficios de la mañana y del atardecer. Empleaban ese tiempo en rezar salmos y otras oraciones, como suelen hacer hoy con el rosario, novenas y otros ejercicios piadosos. De esta forma, las horas *de la mañana* y *de la tarde* acabaron por tener un doble oficio. Eteria hace una detallada descripción de este hecho[31].

Cuando los monjes organizaron más aún su vida en el interior de sus monasterios, llevaron ese doble oficio matutino y vespertino, dando lugar al nacimiento del binomio «Nocturnos-Laudes» y «Vísperas-Completas»[32]. Los monjes, además, por motivos disciplinares habían introducido la hora de Prima entre Laudes y Tercia.

En Roma los monasterios basilicales, que fueron fundados con mayor profusión a partir del siglo V, impusieron insensiblemente su oficio. Se trata de un hecho bien comprobado en los siglos VI-VII; pues las fuentes de la Liturgia Romana de esa época presentan una *identidad* de distribución horaria y salmódica entre el Oficio romano y el que San Benito insertó en su Regla.

d) El Oficio romano-benedictino de los siglos VIII-IX

Las fuentes que hemos manejado hasta ahora presentaban datos dispersos y, a veces, confusos respecto a la estructura de la Liturgia de las Horas. Gracias a ellos, sin embargo, sabemos que el oficio constaba de salmos, cánticos, himnos y oraciones distribuidos de forma muy diversa y heterogénea. Para completar un poco más el cuadro esbozado, podríamos añadir el conocido himno *Phos Hilarion* (s. I-II) y el testimonio de San Atanasio, quien, al hablar de la oración de la mañana, atestigua que se dice el *salmo 92* —que siempre se ha tenido y se tiene en Laudes—, el *Benedicite* y el *Gloria in excelsis Deo* que, en Occidente, pasó al formulario de la Misa[34]. Podrían mencionarse otros testimonios de santos Padres y de otras fuentes; pero todos ellos, aunque contengan datos de sumo interés, son insuficientes para conocer

con certeza cuál era el formulario de las diversas horas de la oración pública de la Iglesia.

Es necesario esperar al *Oficio romano-benedictino* para encontrarnos con documentos completos sobre su estructura, partes y gran número de fórmulas concretas. Como indica el nombre *romano-benedictino,* este oficio es una *síntesis* de los elementos romanos precedentes, de origen popular, monástico o clerical, y otros que se tomaron más tarde de la Regla de San Benito. Se da como probable que el Patriarca de los monjes de Occidente utilizase un *oficio preexistente en una iglesia de Roma,* aunque todavía no se pueda precisar si era de tipo monástico o clerical. Así parece deducirse del capítulo 13 de su Regla, donde se prescribe cantar en Laudes un cántico variable del AT «como salmodia de la Iglesia Romana». Más tarde, el Oficio benedictino sirvió de modelo en varios puntos al Oficio conocido con el nombre de *Romano.*

Este influjo tuvo lugar cuando la Regla de San Benito se impuso en la mayoría de los monasterios hacia el siglo VIII[35], y consistió principalmente en la distribución de los salmos. Más tarde influyó de nuevo el *Ordo benedictinus* en el Oficio romano a través de la reforma litúrgica carolingia en la que actuaron eficazmente los monjes benedictinos, mediante centros tan importantes como el de San Crodegango de Metz o directamente.

Los autores de la época hacen notar los puntos de convergencia entre el Oficio romano y el benedictino[36], pero sin dejar de mencionar las diferencias[37]; por ejemplo, que el Oficio romano carecía de himnos.

En este período tuvo gran importancia la reforma carolingia a la que acabamos de aludir. De ella procede un tipo de *Liturgia de las Horas* con algunas diferencias respecto al tipo romano, aunque en un principio éste sirvió de modelo. Las diferencias más destacables son las siguientes: a) el uso carolingio del salterio llamado *galicano* o segunda recensión del salterio latino realizaba por San Jerónimo el año 382, mientras que en Roma se utilizaba la primera recensión (la cual estuvo vigente hasta la reforma de San Pío V e incluso siguió usándose en la Basílica de San Pedro); b) la inclusión de himnos, como lo hace constar Amalario de Metz[38]; c) el

orden de las lecturas, pues aunque en Roma se leían en el primer nocturno los libros del Antiguo Testamento, en el segundo los escritos de los Santos Padres y en el tercero las Cartas de San Pablo, Carlomagno mandó a Pablo el diácono, monje de Montecasino, que compusiese una antología de textos patrísticos para el tercer nocturno y ordenó que las Cartas de San Pablo se leyesen en el primer nocturno junto con otros libros del Antiguo Testamento[39]. Esta antología de textos patrísticos se llamó *homiliario*. En el siglo XII se introdujo también en Roma, pero dando más importancia a los textos de San Gregorio Magno.

En esta época abundan las normas que obligan a los clérigos a la vida en común y a participar activamente en la celebración de la Liturgia de las Horas. Pueden citarse a título de ejemplo, la Regla de Crodegango (†766)[40]; el Capitular de Pipino el Breve de los años 782-786[41]; el Capitular del 802[42]; los concilios de Mayence (año 813), Tours (año 813), París (año 829), Meaux (año 845)[43] y Roma del año 826, bajo el pontificado de Eugenio II[44]. Lo mismo ocurre en el siglo X[45].

Para la celebración completa de la Lituregia de las Horas se utilizaban estos diez libros: la *Biblia*, el *Psalterium*, el *Martyrologium*, el *Hymnarium*, el *Antiphonarium*, el *Lectionarium*, el *Passionarium*, el *Homiliarium*, el *Collectarium* y el *Capitularium*. Es útil tener presente este hecho para no ir más allá de lo justo al criticar los libros litúrgicos *compendiados*, que aparecerán en la época siguiente.

e) El «Breviario» de la Curia Romana (siglos X-XV)

Se designa con el nombre de *Breviario de la Curia Romana* a una forma del Oficio Divino que, siguiendo la línea tradicional, va modificándose según las nuevas necesidades de la Iglesia, a partir, sobre todo, del siglo X. En la actualidad se da como fecha de su plena elaboración el pontificado de Inocencio III (1198-1216), aunque la documentación en esta época es bastante deficiente. La nota externa más destacable es que los *diez* libros que se necesitaban para el Oficio se compendian en uno solo: de ahí el nombre de *breviare, breviaris* o *breviarium*. Dado que estos nombres se dan también a los Misales plenarios y a los Rituales, la razón prin-

cipal de su nacimiento no puede ponerse en la obligación de rezar *en privado* el Oficio Divino. Es evidente, sin embargo, que la aparición de los *breviarios* facilitó aún más la práctica del rezo en privado. Esto explica, tal vez, que en los siglos XI-XII la mayor parte de los breviarios manuscritos sean de origen monástico.

Había tres clases de breviarios, según los fines para los que se les destinaba: a) los *camelaria* se usaban principalmente en viajes y eran más breves; b) los *choralia* estaban destinados al oficio coral; eran mayores y constaban de varios tomos, aunque muy rara vez llegaron a cuatro tomos; y c) los *notata*, que contenían anotaciones musicales para el canto; en los catálogos de bibliotecas a veces se les llama *antifonarios*.

El Ordinario del Oficio de Inocencio III es una descripción completa de breviario que fue revisado luego por Honorio III; lo cual le dio un gran prestigio. No es extraño que San Francisco de Asís, al tener que dar a sus frailes un Oficio, escogiese el de la Curia Romana. Este hecho tuvo gran importancia, pues con la rápida difusión de la Orden se difundió también el Breviario de la Curia, aunque con algunas modificaciones[46].

Tenía la ventaja de que se encontraba en un solo volumen todo lo que cada uno tenía que decir, cómo y cuándo. Pero al mismo tiempo se había empobrecido, pues los textos se habían reducido al mínimo indispensable, favoreciéndose en gran medida la monotonía, por la repetición de los mismos textos. Decreció notablemente el aprecio del carácter comunitario del Oficio y de una celebración verdaderamente diferenciada, pues, al tener todos los mismos textos, insensiblemente se aislaban, siguiendo el suyo propio, sin tener en cuenta, por ejemplo, al lector que hacía las lecturas para todos los demás.

Por otra parte se concedió gran importancia a la *hagiografía*, mientras que los acontecimientos de la *historia de la salvación* quedaron un poco eclipsados. De ahí que las almas se concentrasen menos de lo debido en la sublimidad del misterio salvífico y más de lo conveniente en aspectos marginales, pietísticos y devocionales del culto, rompiendo así la debida jerarquía de valores, que no excluye los ejerci-

cios piadosos individuales pero exige situarlos en relación y dependencia de lo que es *fuente* y *cumbre* de la vida espiritual. Así se explica que en esta época se multiplicasen las conmemoraciones y narraciones "edificantes", muchas veces carentes de rigor histórico[47].

Contribuyó a la aceptación del *Breviario de la Curia* una leyenda que se divulgó en el siglo XIII; según ella, dicho Breviario había sido compuesto por San Jerónimo en Belén e impuesto a toda la Iglesia por el Papa San Dámaso[48]. Sin embargo, no fue adoptado por todos. Los dominicos y carmelitas, por ejemplo, tenían un Oficio de tipo franco-romano, según el uso de París en el siglo XIII. De otra parte, en otros lugares donde se adoptó el Breviario de la Curia Romana, se introdujeron no pocas modificaciones[49]. Con el tiempo, éstas se ampliaron y motivaron tan graves corruptelas en el Oficio Divino, que en muchas partes se sintió y pidió una reforma general del mismo.

f) Intentos de reforma del Breviario antes de Trento

La situación calamitosa de la Iglesia durante el siglo XIV, época de la llamada «cautividad de Avignon», dejó sus huellas en la celebración de la liturgia. Con el Cisma de Occidente se agravó la situación, pues la Iglesia quedó privada de una autoridad que mantuviese la unidad y la disciplina. Por lo que se refiere al Oficio Divino, se multiplicaron los *breviarios particulares* con textos de escaso valor o abiertamente reprobables. Una parte del clero se mostraba también poco favorable a la oración litúrgica y extralitúrgica. Los humanistas, siguiendo sus principios de resucitar el clasicismo en todo, fustigaban las fórmulas litúrgicas elaboradas en un latín bárbaro, según ellos.

La Iglesia no permaneció indiferente ante este estado de cosas, pues en los sínodos provinciales, por ejemplo, exhortaba a todos los sacerdotes a rezar el Oficio Divino, como en la iglesia catedral y según los libros aprobados [50]. Incluso se crearon grupos de peritos para que revisasen todos los libros destinados al culto y los corregiesen según el ejemplar revisado de la capital diocesana[51]. Otros propusieron dar una nueva disposición a las horas canónicas[52]. El mismo León X[53] compartía esta opinión.

En este clima de decadencia y de deseos de reforma surgieron cuatro intentos, más o menos logrados, de reforma del Breviario antes de Trento: el del canónigo holandés Rodolfo, el de ciertos humanistas, el de Quiñones y el de los teatinos.

a') La reforma del holandés Rodolfo (†1403)

Rodolfo, canónico de Tongres, se lamentaba en su obra *De canonum observantia* de las novedades introducidas por los franciscanos en la Liturgia de las Horas. Según él, ése era el origen y causa de la decadencia reinante. Pedía un retorno a la tradición romano-galicana de la época carolingia o seguir el Oficio de San Juan de Letrán de Roma. No obstante su amor excesivo al pasado y algunas contradicciones, las críticas de Rodolfo eran muy dignas de ser tenidas en cuenta, sobre todo las que se referían a la sobrecarga de fiestas en el Calendario, a las rúbricas embrolladas, a las leyendas apócrifas, a la acumulación de varios oficios en un mismo día, a las deficientes lecturas bíblicas y a la pobreza y mala composición de oraciones, himnos, antífonas y responsorios.

b') La reforma de ciertos humanistas

Un grupo de humanistas, representados por Bombo, Ferreri, Marcilio Fecino, Pomponaz, Bessarion, Pablo Cortés y el mismo León X, entre otros, insistió en que el principal defecto del Breviario radicaba en la *lengua* en que estaba redactado, imposible de armonizar con su refinada cultura. Querían un Oficio compuesto en un latín ciceroniano, en el que los himnos compitieran con las Odas de Horacio y en el que, al lado de lecturas de los Santos Padres, pudieran encontrarse páginas selectas de Platón, Homero, Virgilio, Cicerón y Séneca. Algunos, «para no corromper su buen gusto», comenzaron a recitar el Oficio en griego y los salmos y otros elementos en hebreo. Las expresiones que utilizaban son bien elocuentes: no decían «perdón de los pecados», sino «superosque manesque placare»; para aludir a la generación eterna del Verbo, había que decir «Minerva Iovis capite orta»; al Espíritu Santo le designaban «aura Zephiri caeles-

ti»; la Virgen María era la «Divapotens», «Spes fide hominum, spes fida deorum»; los Cardenales, «Padres conscripti» o «Collegium augurum»; el Papa, «deorum immortalium decretis factus pontifex»; cuando el cristiano moría, no subía simplemente al cielo, sino que «era elevado a las más puras esferas celestes, para alegrarse, en la danza mística de Baco, con los dioses del Olimpo», etcétera.

Zacarías Ferreri, obispo de Guardialfiera, compuso un himnario según el criterio de los humanistas (el cual se publicó después de su muerte), precedido de un Breve laudatorio de Clemente VII en el que se decía que, «para utilidad espiritual de todos, pero de modo especial para los cristianos literatos», se concedía usar esos himnos «etiam in divinis». En el prefacio de este himnario Monseñor Ferreri prometía la publicación de un nuevo breviario «longe brevius, facilius redditum et ab omni errore purgatum». Sin embargo, murió en 1524 sin haber terminado su obra y nunca fue editado.

c') La reforma de Quiñones

El tercer proyecto de reforma fue el del cardenal de la Santa Cruz de Jerusalén, Fr. Francisco de Quiñones. Por encargo expreso de Clemente VII, el español Quiñones, antiguo general de los franciscanos y cardenal, emprendió en 1529 la redacción de un nuevo breviario, con la colaboración de Diego Meyla y Gaspar de Castro. El trabajo estuvo concluido en 1534, pero se publicó en 1535 con el título *Breviarum romanum ex sacra potissimum Scriptura et probatis Sanctorum historiis, collectum et concinatum.* Aunque su autor lo presentaba sólo como un proyecto, venía acompañado de un *Breve* de Paulo III, que poco antes había sucedido en la Sede Apostólica a Clemente VII.

La aceptación de este Breviario fue, en general, grande. La segunda edición apareció en julio del año siguiente y llevaba ya una aprobación expresa del Papa Paulo III, para el uso privado de los sacerdotes seculares que hubieran obtenido licencia de la Santa Sede. San Ignacio de Loyola la consiguió para la Compañía de jesús[54]. Poco después, algunos teólogos declararon innecesaria una serie de licencias del

Papa y muchos se aprovecharon de esta opinión, con lo cual el Breviario del Cardenal Quiñones se extendió tanto, que en pocos años se hicieron unas cien ediciones.

Las novedades más importantes introducidas por Quiñones son las siguientes: a) suprimió todos los elementos que, según él, eran propios del oficio coral, como los versos, responsorios, las lecturas breves, e incluso en la primera edición, las antífonas, que luego fueron admitidas en ediciones posteriores; b) distribuyó los salmos de tal modo, que todo el salterio pudiera recitarse en una semana, para lo cual asignó a cada hora tres salmos, si bien en Laudes el salmo tercero era sustituido por un cántico (lo mismo que en el libro de la Liturgia de las Horas promulgado por Pablo VI); c) estableció que los demás salmos asignados a cada día de la semana debían recitarse siempre, incluso en las fiestas de mayor solemnidad; d) introdujo lecturas más largas y mejor escogidas, de tal modo que en el curso de un año se leía lo más principal de cada uno de los libros de la Sagrada Escritura; e) descartó, de acuerdo con la crítica histórica de su tiempo, cuanto había de infundado y legendario en las lecturas de las fiestas de los Santos; f) cuidó que la duración del Oficio resultase uniforme en cada día de la semana, para lo cual suprimió el oficio de la Virgen, dejando una simple conmemoración, y redujo el oficio de difuntos a la fórmula: «Et fidelium animae...».

No obstante los acierdos objetivos y la buena acogida que tuvo este Breviario, no faltaron voces contrarias, justificadas, en parte, por haberse sobrepasado los límites que le señaló su propio autor. Las primeras censuras vinieron de los teólogos de la Sorbona y el autor las tuvo en cuenta en la segunda edición. Más duras y decisivas fueron las que presentaron en el Concilio de Trento los españoles Pedro de Arce, Domingo Soto, Pedro Agustín, obispo de Huesca y, luego, los restantes obispos de Aragón, que, en 1562, renovaron ante el Papa y el Concilio sus quejas contra los abusos a que había dado ocasión el nuevo Breviario, y reclamaron la implantación en toda la Iglesia del Antiguo Breviario Romano, con las correcciones proyectadas por Paulo IV. En el informe de Juan Arce se decía que «al canto del oficio asistían mucho los fieles y lo apreciaban en gran manera y en Zara-

goza las mudanzas introducidas en el breviario, que es la base del canto coral, habían producido un verdadero motín»[55]. En 1558 Paulo IV prohibió dar más licencias para usar el Breviario del Cardenal Quiñones. Los legados de Trento, en vista de la memoria presentada por los obispos de Aragón, enviaron a Roma (23 de noviembre de 1562) un proyecto de decreto contra las innovaciones de Quiñones. El único proyecto de reforma que tuvo verdadera importancia y del que podrían haberse aprovechado no pocas cosas, fue desechado después de unos años de espléndido fulgor.

d') La reforma de los teatinos

Los fundadores de los primeros Clérigos Regulares, conocidos luego con el nombre de «teatinos», Pedro Carafa y san Cayetano de Tien, proyectaron una reforma del Breviario para uso de la nueva congregación religiosa fundada por ellos. En 1523 Carafa escribía al Datario Giberti sobre la desagradable impresión que le causaba el rezo del Breviario por su mala redacción, la pobreza de sus elementos y el embrollo de sus rúbricas. El mismo Papa Clemente VII los alentó en sus trabajos de reforma y el 21 de enero de 1592 los autorizó para servirse de su trabajo en el rezo del Oficio Divino. Decía el Papa, en su Breve Pontificio, que el trabajo de los teatinos se había hecho para el honor del culto divino y de la religión, y para el progreso y devoción de los que en él participaban. Sin embargo, no recibieron la aprobación universal que ellos deseaban, especialmente Carafa. Cuando éste fue elegido para el Sumo Pontificado con el nombre de Paulo IV, el cardenal Scotti y su confesor Isachino, a los cuales se añadió más tarde el cardenal Sirleto, reanudaron el trabajo anterior con los teatinos. Este trabajo se aceptó en el Concilio de Trento como fundamento para la nueva disposición del Oficio Divino, aunque no tuvo aceptación fuera del ámbito de los teatinos[56].

g) Reforma del Concilio de Trento. Breviario de San Pío V

Al Concilio de Trento se llevaron muchas propuestas de reforma del Breviario. Carlos V, en su ordenación de reforma del 14 dse junio de 1548, dio también disposiciones so-

bre las horas canónicas, mandando que los obispos, ayudados por personas sabias y santas, eliminasen cuantas cosas inconvenientes y apócrifas se habían introducido con el paso del tiempo. También Fernando I, en su memoria de reforma de 1562, reiteró las mismas quejas y deseos, señalando al propio tiempo otro mal: la excesiva extensión del Breviario. Según él, los clérigos —con la finalidad de acabar lo antes posible— apresuraban de tal suerte el canto del coro, que ninguno entendía al otro; eso explicaba el menosprecio del pueblo hacia todo el culto divino, incluida también la predicación[57]. El cardenal Carlos de Guisa, en nombre de Carlos V y de los Estados Generales, pidió, aunque muy vagamente, que se revisasen las oraciones y ceremonias del Oficio Divino y que se suprimiese cuanto pudiera parecer supersticioso y poco favorable a la piedad. Los legados contestaron sugiriendo que se confiase la reforma del Misal y del Breviario a los Padres que debían ocuparse del Índice, pero haciendo notar que ni los legos ni los clérigos podían quejarse de la extensión del Breviario; pues los legos no tenían obligación de asistir al canto del coro, y los clérigos tenían por oficio dar culto a Dios. De esta respuesta no podemos deducir el concepto que se tenía de la liturgia, de los fieles y del ministerio de los clérigos, pues el Concilio aporta otros datos que rectifican y completan este criterio.

Cerca de medio año transcurrió entre esta propuesta y el comienzo del tratamiento en profundidad de la reforma del Breviario en el Concilio de Trento. El primer paso se dio cuando los legados pontificios (el 24 de junio de 1563) pidieron a Roma los trabajos preparatorios de Paulo IV para la reforma del Breviario, los cuales debían estar en manos del cardenal Scotti, y el trabajo de Alejandro Pellegrini sobre el Misal. Por esa fecha se constituyó una Comisión especial para la reforma del Breviario y del Misal, aunque no tardó en advertirse que esa Comisión no podía terminar su trabajo antes de la clausura del Concilio.

Si hasta entonces la revisión de los libros litúrgicos había ido, en líneas generales, muy unida al trabajo sobre el catecismo, también antes y después de finalizar el Concilio se encargó la conclusión de ambas cosas a los mismos obispos, es decir, a Calini, Marini y Foscarari. Ya en Roma, el Papa

les dio nuevos colaboradores, entre ellos Sileto y varios teatinos.

La Comisión emprendió su trabajo partiendo del siguiente principio: no se había de realizar algo completamente nuevo, sino sólo restablecer en su pureza el antiguo libro de rezo de la Iglesia. Guiados por este principio, eligieron como modelo los breviarios más antiguos. La mayor modificación se realizó en las lecturas hagiográficas, en las cuales se habían introducido no pocos elementos apócrifos. La redacción se confió al renombrado Julio Pogiani.

El 3 de junio de 1564, San Carlos Borromeo escribió a Delfino manifestándole que se trabajaba con gran intensidad en la reforma del Breviario y del Misal; pero a la muerte de Pío IV aún no habían concluido los trabajos de revisión. Su sucesor, San Pío V, confirmó la Comisión existente y añadió algunos miembros para potenciarla. La Comisión trabajó tan afanosamente que la reforma del Breviario estaba terminada[58] a finales de 1566.

San Pío V lo promulgó con la Bula *Quod a nobis*, del 9 de julio de 1568; llevaba el título siguiente: *«Breviarium Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, Pío V P.M. iussu editum,* Romae MDLXVIII, apud Paulum Manutium». La Bula decía que todas las iglesias debían adoptar el nuevo Breviario en el plazo de seis meses, excepto las que tenían un Breviario particular con una antigüedad, al menos, de doscientos años.

El Breviario de San Pío V fue acogido, en general, muy favorablemente; pero algunas iglesias, como París, Lyon, Besançon, Milán, Aquileya, los mozárabes de Toledo y otras mantuvieron el propio. En la Basílica de San Pedro del Vaticano siguió usándose el salterio llamado «romano» y algunos oficios propios.

Las principales características del Breviario de San Pío V son las siguientes: se simplificó el Calendario; se antepuso un cuerpo de rúbricas generales, dispuestas con mayor claridad que las anteriores y tomadas, en gran parte, del *Directorium divini Officii* editado en 1540 por Ciconiolano con la aprobación de Paulo III; se insertó el salterio «galicano», es decir, la segunda versión de san Jerónimo y se distribuyó de la misma forma que en los siglos VII-VIII; se corrigieron, se-

gún la crítica histórica de aquella época, las lecturas hagiográficas y patrísticas, para lo cual el Breviario del Cardenal Quiñones ofrecía una gran ayuda; los oficios adicionales, creados por devoción privada, quedaron restringidos a días muy concretos y, más tarde, se dejaron sólo para uso facultativo, como en su origen.

h) Modificaciones posteriores al Breviario de San Pío V

El Breviario de San Pío V no quedó como algo intocable sino que sufrió algunas modificaciones. La primera de ellas se hizo para adaptar el Breviario al nuevo Calendario promulgado por el Papa Gregorio XIII (1572-1585), el cual entró en vigor en 1582.

Sixto V (1585-1590) reinsertó en el Breviario varias fiestas suprimidas por San Pío V, entre ellas la Presentación de la Virgen María. Quiso hacer una nueva revisión del Breviario y para ello pidió a los nuncios que le dijesen si los libros litúrgicos promulgados por San Pío V respondían bien a las necesidades espirituales y pastorales de sus respectivos países. El Papa recibió de los nuncios y de numerosos obispos no pocas observaciones, de las que Sixto V quiso aprovecharse para la revisión proyectada, pero le sorprendió la muerte. Su sucesor Clemente VIII (1592-1605) continuó la obra de Sixto V y creó una comisión presidida por el Cardenal Toledo y compuesta por Belarmino, Antoniano, Baronio y Gavanti, entre otros. Gracias a ella se corrigieron muchas lecturas hagiográficas y patrísticas; se aceptó la nueva Vulgata, aparecida entonces; y se aumentó el santoral y el común. Este Breviario se promulgó por la Bula *Cum Ecclesia,* del 10 de mayo de 1602.

Urbano VIII (1623-1644) hizo nuevas modificaciones. La principal se refiere a los himnos, los cuales fueron corregidos en su métrica y estilo. Tales himnos se publicaron en 1629, pero no se insertaron en el Breviario hasta 1632.

También Clemente X (1669-1676) introdujo algunas modificaciones. La más importante consistió en aumentar las fiestas del Calendario y su categoría litúrgica. Pero en 1671 aprobó un decreto de la Sagrada Congregación de Ritos en el que se prohibía introducir nuevos oficios en el Breviario

durante cincuenta años. Este decreto fue confirmado más tarde por Clemente XI y por Benedicto XIV[59].

Este Papa (1740-1758) tuvo grandes deseos de realizar una amplia reforma del Breviario; para ello creó una Comisión especial, de la que fue Secretario o Presidente en funciones Monseñor Valenti, Promotor de la fe[60]. En un principio, esta Comisión pensó seguir las líneas de reforma del Breviario francés de Monseñor De Ventimille, pero se desechó enseguida para no apartarse de la tradición romana. El Papa era, sin embargo, más radical, al menos en teoría, pues en una carta al cardenal Tecin le decía: «la crítica se ha hecho exigente, y los hechos que nuestros antepasados recibieron de modo incontrovertible hoy se ponen en duda. Por eso, nos parece que, para no ser cogidos por la crítica, hemos de redactar un Breviario en el que la parte principal sea tomada de la Escritura Sagrada, que contiene mucho sobre los misterios celebrados en la Iglesia, sobre los Apóstoles, sobre la Virgen... En cuanto a los otros santos, bastaría hacer una simple conmemoración»[61]. Esto movió al Papa a nombrar una segunda Comisión, formada por cinco cardenales; éstos trabajaron con gran eficacia y con buen criterio, pero, según Batiffol, el Papa era muy personal en lo que había de realizarse en la Iglesia y se reservó la revisión de todo el material presentado por la Comisión para la reforma del Breviario[62]. Todo quedó reducido a mero proyecto, pues el Papa no tuvo tiempo, ya que la enfermedad había quebrantado mucho su dinamismo y, como él mismo decía, «la empresa de la reforma del Breviario era dura y difícil». Este proyecto fue sacado de los archivos vaticanos en tiempo de Pío IX, cuando muchos obispos (sobre todo franceses, que habían vuelto a los libros litúrgicos romanos), pidieron al Papa que reformase el Breviario. Pío IX creó una Comisión, presidida por Monseñor Capalti, para que estudiase las posibilidades de una reforma de la Liturgia de las Horas; mas, ante las dificultades que exigía tal empresa, los trabajos no prosperaron y todo el material del proyecto de Benedicto XIV volvió a los archivos de donde había salido.

Los obispos siguieron insistiendo en la necesidad de una revisión del Breviario y encontraron una ocasión propicia en la celebración del Concilio Vaticano I. En él se presentaron

cuatro proyectos: un francés, un alemán, un canadiense y un italiano.

El *proyecto francés* ponía el acento en las lecturas apócrifas que aún se encontraban en el Breviario; en algunos himnos, oscuros y faltos de estilo; en la distribución del salterio, que había de ser más variada; en la extensión del Oficio; y en la abundancia de santos que había que celebrar, siendo casi desconocidos fuera de Roma.

El *proyecto alemán* hacía notar que en el Breviario Romano había elementos que no están en armonía ni con la crítica histórica ni con la exégesis bíblica. Pero al mismo tiempo pedía algo que no se compagina bien con un verdadero concepto de la liturgia: que los sacerdotes con cura de almas pudieran recitar maitines y laudes el día anterior.

El *proyecto canadiense* pedía cambios más importantes, aduciendo argumentos más consistentes. Entre ellos, volver a la simplicidad de la primitiva Iglesia; no repetir constantemente los mismos salmos por las numerosas fiestas de los santos; distribuir el salterio en más de una semana y abreviar el Oficio de los sacerdotes con cura de almas.

Finalmente, el *proyecto italiano* sugería una revisión más crítica de las lecturas hagiográficas y patrísticas. También pedía la modificación de las rúbricas, con el fin de dar mayor agilidad a la celebración de la liturgia de las Horas[63].

i) Reforma de San Pío X

El 1 de noviembre de 1911 san Pío X promulgó un nuevo Breviario, por la Constitución Apostólica *Divino afflatu*, acabando así con una situación insostenible. En efecto, el oficio *dominical* o *ferial* se rezaba durante todo el año menos de veinte veces, debido a las innumerables fiestas de santos. Según un catálogo publicado en 1912[64], las fiestas que impedían la recitación del salterio, sin contar las del Señor propias del oficio del tiempo, eran: en 1568, 130; en 1676, 186; en 1738, 217; en 1846, 235; en 1911, 266. Por si fuera poco, algunos calendarios particulares llegaron a tener 361 y 367. La situación se agravó cuando León XIII, por un decreto del 5 de julio de 1883, concedió la facultad de rezar oficios votivos, según el criterio de cada cual, en todas las fe-

rias del año, exceptuando solamente las de Ceniza, tiempo de Pasión y desde el 17 al 24 de diciembre.

Los fines principales perseguidos por San Pío X al reformar el Breviario pueden reducirse a cuatro:

1) Asegurar la recitación normal de *todo* el salterio durante la *semana*. Para esto, sin suprimir las fiestas, se estableció que los salmos de feria y las lecturas bíblicas sólo fuesen sustituidos cuando se trataba de fiestas de primera y de segunda clase y en contadas ocasiones más;

2) procurar que la lectura continuada de la Sagrada Escritura no se interrumpiese;

3) disponer el santoral de modo que se lograsen los dos fines anteriores, sin que se perjudicase el culto de los santos en el Oficio;

4) abreviar el Oficio por consideración a los sacerdotes con cura de almas.

Con esta reforma, el Oficio quedó libre de no pocas adherencias que el tiempo había acumulado, las cuales dificultaban muchísimo la celebración e impedían alimentar de manera conveniente la piedad de los sacerdotes. Pero en la mente del Pontífice, que puso por lema de su pontificado «renovar todas las cosas en Cristo», esta reforma era tan sólo la primera etapa de una gran revisión de la Liturgia de las Horas. La empresa pareció, y era, abrumadora. Una circular de la Sagrada Congregación de Ritos, del 15 de mayo de 1912, precisaba que se necesitarían unos treinta años para llevarla a feliz término. Quizás se pensó entonces que el tiempo indicado era excesivo; sin embargo, han sido necesarios el doble de años, aunque entre tanto se hayan hecho reformas muy apreciables, sobre todo en el pontificado de Pío XII. Hay que tener en cuenta, además, que en ese período han tenido lugar dos guerras mundiales, con un alcance desconocido hasta entonces en la historia de la humanidad.

j) Reforma de Pío XII

El pontificado de Pío XII ha sido uno de los más fecundos de la Iglesia, pues durante él se realizaron reformas de capital importancia en la vida cristiana y con un método de trabajo sumamente ejemplar. Pío XII creó una Comisión especial dentro de la Congregación de Ritos para que planifi-

cara una reforma litúrgica completa. Muchos de los trabajos de esa Comisión se han aprovechado en la reforma litúrgica del Vaticano II.

Respecto al Breviario, Pío XII dio muestras de gran interés, pues pensaba, y con razón, que el rezo del Oficio Divino debía nutrir espiritualmente la vida de los sacerdotes y de toda la Iglesia. Para ello ordenó, en primer lugar, realizar una nueva traducción de los salmos, que fuese más fiel al texto hebreo y más clara. Por el «Motu Proprio» *In quotidianis precibus,* del 24 de marzo de 1945, autorizaba provisionalmente su uso en el rezo del Oficio. Esta versión, realizada por los jesuitas, no satisfizo plenamente, como se desprende de las no pocas críticas que se oyeron en el aula conciliar del Vaticano II; pero no se puede cuestionar que era voluntad del Papa ofrecer lo mejor.

A raíz del «Motu Proprio» antes citado, se publicaron diversos proyectos de reforma del Breviario, que fueron sometidos a la Santa Sede. Este buen ambiente facilitó mucho la aparición de un decreto de la S.C. de Ritos, del 23 de marzo de 1955, por el que se simplificaban las rúbricas y, en cierto modo, se reanudaba y continuaba la reforma iniciada por S. Pío X. Se revalorizó aún más el domingo, se suprimieron la mayor parte de las vigilias y de las octavas y se dio más importancia al oficio del tiempo, es decir, al que afecta más al ciclo cristológico-trinitario. Completó esta reforma del Breviario el decreto por el que se restauraba la Semana Santa, del 16 de noviembre del mismo año, al establecer que los Maitines y Laudes debían celebrarse por la mañana y no al atardecer del día anterior, y que se suprimieran en el Oficio público las vísperas del Jueves y Viernes Santo, las completas del Sábado y los maitines del Domingo.

Durante el Pontificado de Juan XXIII no se hizo en realidad ninguna reforma del Breviario. El «Motu Proprio» *Rubricarum instructum,* del 25 de julio de 1960, aprobó una nueva redacción de las rúbricas del Breviario y del Misal, en el sentido de una mayor simplificación. No tuvo gran aceptación, pues ante la inminencia del Concilio Vaticano II, en el que la cuestión litúrgica habría de tratarse a fondo, muchos juzgaron inoportuna esa reducción de las rúbricas. En algunos ambientes se interpretó incluso como un freno a la

reforma litúrgica que, según ellos, Juan XXIII no veía con buenos ojos. Los acontecimientos que siguieron en el Concilio y posconcilio evidencian la precaria naturaleza que tuvo dicha revisión.

k) La reforma del Concilio Vaticano II

En el discurso del 25 de enero de 1959, en el que Juan XXIII anunció la celebración del Concilio Vaticano II, no mencionó la liturgia como posible tema conciliar. Pero el tema estaba en la mente de todos, como lo demostraron los obispos del mundo entero en sus respuestas a la circular que les enviara el Cardenal Tardini, en la primavera de 1959, sobre los temas posibles a tratar en el Concilio[65]. Un eximio liturgista, Dom Lamberto Beauduin, al ser preguntado sobre las cuestiones que a su juicio debía abordar la asamblea conciliar, afirmó: «En el Concilio no hay por qué hablar tanto de dogma o de moral... Por encima de todo esto e incluso por encima del magisterio está el poder sacerdotal de la Iglesia, que santifica a los fieles. Lo hace por medio de su oración y de su liturgia. Mientras el pueblo no piense con la Iglesia, no viva con ella los misterios de Cristo por la riqueza de los sacramentos en las grandes fiestas del ciclo pascual y en los domingos, y mientras no ore con ella, nada se conseguirá. El Concilio debería tener como objetivo revalorizar esta gran oración. Tal es mi convicción profunda»[66].

Por eso, entre las once comisiones y tres secretariados encargados de preparar el Concilio, según el «Motu Proprio» *Superno Dei nutu,* del 5 de junio de 1960, figuraba la de Sagrada Liturgia, a cuya cabeza puso Juan XXIII como Presidente al Cardenal G. Cicognani. El 26 de agosto del mismo año publicada *L'Osservatore Romano* la lista de los miembros y consultores de la referida Comisión, que comenzó a reunirse el 12 de octubre de 1960. En esa primera reunión se decidió crear 13 subcomisiones, al frente de las cuales había un relator encargado de armonizar los trabajos de sus componentes. La cuarta de estas subcomisiones elaboró el esquema referente al Oficio Divino.

El 17 de abril de 1961, ante la presencia de Juan XXIII, Mons. Jose Pascher, profesor de la Universidad de Munich,

expuso las líneas generales del proyecto de reforma del Oficio Divino. Sin embargo, no fue presentado a la Comisión Central del Concilio, con todos los demás temas referentes a la liturgia, hasta el 30 de marzo de 1962. Actuó en esa ocasión como relator el Cardenal Arcadio M. Larraona, que había sucedido en la presidencia de la Comisión de liturgia al Cardenal Cicognani. Con las observaciones de la Comisión Central se redactó un texto nuevo, que fue incluido en el esquema de liturgia enviado a los Padres del Concilio el 13 de julio del mismo año; texto sobre el que habrían de pronunciarse los Padres en el aula conciliar.

El debate sobre el Oficio Divino comenzó el 17 de noviembre de 1962, en la 14. Congregación General del Concilio, con la intervención de cinco Cardenales. Se continuó en la Congregación del 9 de noviembre; en ella expusieron sus observaciones doce Cardenales y ocho Obispos. Todavía se continuó en la 16. Congregación General del 10 de noviembre con la intervención de dieciocho Obispos. El Presidente de esa Congregación General del Concilio preguntó a los Padres Conciliares si consideraban suficientemente discutido el capítulo cuarto del esquema de Liturgia sobre el Oficio Divino, pues ya nada nuevo se podía decir sobre el mismo. Los Padres asintieron; pero en las Actas del Concilio se han insertado los «votos» que enviaron por escrito ochenta y seis Padres Conciliares.

Las observaciones y enmiendas conciliares fueron numerosas. Todas se recogieron en un volumen de 204 páginas dactilografiadas en holandesa. Impresiona ver las veces que se insiste en la excelencia del Oficio Divino como *oración de la Iglesia;* pero los Padres no olvidaron temas como la lengua vulgar, el salterio piano, la supresión de algunos salmos o pasajes de los mismos, supresión de Prima, preces generales, revisión de los himnos, lecturas mejor escogidas, etc. Todo este vasto material fue convenientemente estudiado por una subcomisión especial, de la que fue relator Mons. Alberto Martín, obispo de Nicolet, en el Canadá. La relación fue ampliamente discutida por el pleno de la Comisión conciliar de liturgia en los meses de abril y mayo de 1963 y a finales de septiembre del mismo año, y en la 52. Congregación General, del 21 de octubre, se presentó a los Padres

Conciliares con trece enmiendas, que fueron favorablemente votadas en los días siguientes. Todo el capítulo cuarto del esquema de liturgia, dedicado al Oficio Divino, obtuvo una mayoría de 1638 votos afirmativos sobre 2.236 votantes y 552 votos «iuxta modum». Estos modos se reducían, en realidad, a 78 y ninguno afectaba sustancialmente al texto; por eso, en la votación del 22 de noviembre fueron aprobadas plenamente las propuestas de la Comisión y definitivamente terminado el capítulo sobre el Oficio Divino. Este texto pasó a ser conciliar con la aprobación definitiva de la Constitución «Sacrosanctum Concilium», sobre sagrada liturgia, el 4 de diciembre de 1936, con 2.147 votos a favor de un total de 2.152 votantes.

El contenido del capítulo sobre el Oficio Divino es el siguiente: principios sobre la naturaleza del Oficio Divino (art. 83-86); finalidad de la reforma (art. 87); criterios para la reforma de las horas (art. 88-89); el Oficio y la espiritualidad sacerdotal (art. 90); reforma de los elementos del Oficio Divino (art. 95-96); el Oficio y los estados de perfección (art. 98); cualidades de la celebración del Oficio (art. 99); participación de los fieles (art. 100); lengua del Oficio (art. 101).

Una vez aprobados, había que poner en práctica esos principios de reforma litúrgica. Para ello Pablo VI creó el «Concilium» de liturgia, presidido por el Cardenal Lercaro, con un cuerpo inicial de 132 colaboradores que luego fue aumentado.

l) El libro de la «Liturgia de las Horas» promulgado por Pablo VI

a') Elaboración

La *Liturgia de las Horas* es la reforma más completa y perfecta de cuantas han existido en la historia del Oficio Divino. En ella ha trabajado afanosamente una Comisión de especialistas bajo la dirección de Mons. Aimé-Georges Martimort, profesor de la Facultad Teológica de Toulouse. El trabajo ha sido largo y difícil. Baste recordar que, de los 375 esquemas preparatorios de la reforma litúrgica general, más de 100 pertenecían a la *Liturgia de las Horas*. La Comisión

de especialistas se subdividió en varios grupos, a cuya cabeza había un responsable con carácter de relator o de secretario. Los grupos más importantes fueron los siguientes: 1º) distribución de los salmos; responsables: Mons. J. Pascher (alemán) y el canónigo A. Rosé (belga); 2º) lecturas bíblicas; responsable: E. Lengeling (alemán); 3º) lecturas patrísticas; responsables: Mons. Pellegrino (italiano; más tarde Cardenal de Turín); H. Neri, Pbro. (italiano) y J. Ashwort, O.S.B. (inglés) ; 4º) lecturas hagiográficas; responsables: A. Amoreo, O.F.M. y Mons. B. Cignitti (italiano); 5º) himnos; responsable: A. Lentini, O.S.B. (italiano); 6º) antífonas y responsorios; responsables: P. Visentin, O.S.B. y Mons. H. Rogger (italiano); 7º) preces en Laudes y Vísperas; responsable: V. Raffa, F.D.P. (italiano); 8º) estructura general; responsables: A.-G. Martimort (francés) y V. Raffa, F.D.P. (italiano). A estos hay que añadir otros grupos de especialistas que trabajaron conjuntamente para el Breviario y para el Misal, como los del Calendario, Año Litúrgico, Oraciones, etcétera.

Esta Comisión necesitó ocho años para ultimar su trabajo. Al fin de los mismos, Pablo VI promulgó, por medio de la Constitución Apostólica *Laudis canticum*, de 1 de noviembre de 1970, la *Liturgia Horarum*, cuya primera edición típica fue realizada por la Políglota Vaticana. La edición constaba de cuatro volúmenes, a los que precedía una larga e importante *Instrucción general;* los tres primeros aparecieron en 1971 y el cuarto en 1972[67].

b') Características

Las características más importantes de la *Liturgia Horarum* son las siguientes: el cambio terminológico, la reducción del número de horas, el cambio de fisonomía de los anteriores «Maitines», la importancia concedida a los Laudes y a las Vísperas así como algunos cambios introducidos en ellos, la flexibilidad de las horas menores y el carácter conclusivo de las Completas.

Cambio terminológico. El libro destinado al Oficio Divino ha dejado de llamarse *breviario,* pasando a designarse *liturgia de las horas.* Se trata de un gran acierto, puesto que la designación anterior carecía de toda referencia al fin concreto al que se le destinaba.

Disminución del número de horas. Las horas han quedado reducidas a siete, de las cuales cinco son efectivas y dos facultativas, pues las horas menores de Tercia, Sexta y Nona pueden decirse las tres o una de ellas, llamada *hora intermedia.*

Cambios introducidos en Maitines. Maitines ha cambiado de naturaleza y fisonomía, pues se ha convertido en un *oficio de lectura.* Es nocturno, pero ha quedado configurado de tal modo que puede rezarse a cualquier hora del día. El nuevo nombre indica que tiene por objeto alimentar la piedad, especialmente la de los sacerdotes y religiosos, por medio de la Palabra de Dios y de los tesoros espirituales de la tradición eclesial. Por este motivo se han reducido los salmos y ha aumentado, en cambio, la extensión de las lecturas. Éstas van seguidas de un responsorio muy elaborado, que subraya la idea central de la lectura precedente y, en cierto modo, es una respuesta del que ora a la interpelación de Dios a través de su Palabra.

Se comprende que el *Invitatorio* no esté ligado al *Oficio de lecturas,* sino al comienzo del rezo del Oficio. De otra parte, el Invitatorio ofrece la posibilidad de usar no sólo el tradicional salmo 94 sino también los salmos 99, 66, ó 23.

Importancia de Laudes y Vísperas. Laudes y Vísperas han pasado a ser los quicios de la oración eclesial. Los *Laudes* tienen por objeto santificar la mañana y recuerdan la Resurrección del Señor, luz verdadera que surge en el oriente. Las *Vísperas* se celebran al atardecer, para dar gracias a Dios por todos los dones recibidos durante el día. Los elementos litúrgicos de estas horas hacen alusión a esos dos momentos del día. Ambas horas comienzan con el verso «Deus, in adiutorium meum intende» y el himno que, contrariamente a lo que ocurría en breviario anterior, se ha colocado al principio, para ambientar la celebración y para no dejar para el final dos cantos líricos. Sigue luego la salmodia: en Laudes un salmo, un cántico del Antiguo Testamento y un salmo laudativo; en Vísperas dos salmos y un cántico tomado de las Cartas del Nuevo Testamento y del Apocalipsis. A continuación una lectura breve, diferente para cada día[68], el cántico del Evangelio con su propia antífona. Se han introducido las «preces» generales, que en Laudes tienen el sentido de

ofrenda a Dios y en Vísperas de acción de gracias o intercesión. Antes de la oración conclusiva se ha introducido el Padrenuestro, siguiendo el uso tradicional del Oficio Monástico, al menos desde San Benito.

Flexibilidad de las horas menores. Ha sido positivo no haber impuesto obligatoriamente el rezo de las *tres* horas menores, pues la *veritas horarum,* recomendada por el Vaticano II[69], hubiese resultado casi imposible de cumplir por parte de los sacerdotes con cura de almas; con lo que éstos se habrían visto obligados a acumularlas con mucha frecuencia, restándoles su verdadero sentido y el del Oficio Divino. En cambio, dejando a criterio de cada uno la elección de la hora más apropiada en cada circunstancia, la *hora intermedia* se ha convertido en una *oración breve* entre Laudes y Vísperas. Como variará la elección de la hora menor, se ha procurado que Tercia, Sexta y Nona posean elementos apropiados a esas horas del día, por ejemplo, los himnos.

Nueva fisonomía de Completas. Con ese mismo criterio se ha adaptado la hora de *Completas,* que tiene como finalidad ser la oración *inmediata* al descanso nocturno, incluso cuando éste comienza después de media noche.

Si la nueva *estructura* del Oficio es mucho más ventajosa que las anteriores, todavía lo son más los *elementos* que lo integran, tanto los elegidos del tesoro eucológico de la tradición eclesial como los textos de nueva creación, llenos de contenido y calidad, incluso literaria. Según el parecer general de los liturgistas, la *Liturgia Horarum* actual no tiene parangón en la historia del Oficio Divino. Es verdad que contiene algunos defectos; pero, si se comparan todos los datos positivos y los negativos, se advertirá que aquéllos prevalecen casi siempre. Ahora corresponde a cuantos se sirven de ese tesoro, para continuar en el tiempo la alabanza inaugurada por Jesús, descubrirlo, saborearlo y convertirlo en vida.

Capítulo II:
LOS ELEMENTOS DE LA LITURGIA DE LAS HORAS

La Liturgia de las Horas está compuesta por los siguientes elementos: los salmos; las antífonas y otros elementos que facilitan la oración de los salmos; los cánticos del AT y NT; las lecturas de la S. Escritura, de los Padres y escritores eclesiásticos y las hagiográficas; los responsorios; los himnos y otros cantos no bíblicos; las preces; el Padre Nuestro y la oración conclusiva; y el silencio sagrado.

1. Los salmos

A. Historia de los salmos

a) Origen y naturaleza del Salterio

Psalmos en griego significa «pulsar las cuerdas del *Psalterion»,* instrumento musical a modo de arpa, o también «el canto acompañado de un instrumento de cuerda». En la versión de los LXX se utiliza la palabra *psalmos* para traducir el término hebreo *mizmor,* que significa un canto acompañado de un instrumento de cuerda, y aparece en las inscripciones o títulos de 57 cánticos. Esto dio ocasión a que todos los himnos de la colección se denominasen *psalmos* y en este sentido pasó la palabra al vocabulario latino y al de las lenguas modernas. Estos himnos tenían un *fin religioso.* Por lo mismo, podemos decir que los salmos son himnos o cánticos religiosos. Muchos de ellos fueron compuestos para el culto y más tarde se utilizaron también con esa misma finalidad otros que originariamente no la tuvieron.

El conjunto de todos esos cantos se llamó *Salterio* o li-

bro de los salmos. El Salterio actual se ha ido formando gradualmente, partiendo de colecciones menores hasta formar una colección de 150 salmos[1]. No todos presentan la misma división, pues hay dos casos en los que un salmo hebreo se ha dividido en dos en los LXX y en la Vulgata; y otros dos en los cuales dos salmos hebreos corresponden a uno solo en los LXX[2]. Resulta difícil decidir cuál de las dos tradiciones tiene razón, como también indicar a qué época se remonta la formación de la colección. Según la investigación actual, parece que sólo puede precisarse que debió existir durante el siglo III antes de Cristo[3].

b) Autores de los salmos

Suele admitirse que David fue el autor de los salmos; de ahí la expresión corriente «salmos de David». Se sabe que este rey compuso algunos salmos y en la Sagrada Escritura es alabado por su insigne pericia en la composición de los salmos[4]. En realidad se conocen muy pocas cosas sobre los autores de los salmos, pues si es verdad que no son raros los que llevan la indicación *(lamenasseah,* que puede significar *del* maestro de canto o *para* el maestro de canto, 77 van precedidos de la fórmula *de David;* 12 *de los hijos de Asaf;* 12 *de los hijos de Coré;* 2 *de Salomón;* y 1, respectivamente, *de Moisés, del Ezraita, de Hemán el Ezraita* y *al mismo tiempo de los hijos de Coré, de Yedutún y al mismo tiempo de David.* De los estudios realizados sobre los escasos elementos de que disponemos, se deduce que esos títulos pertenecen a colecciones parciales, a las que ya nos hemos referido, aunque esto no pueda aplicarse a los casos de un solo salmo, como el de Moisés (salmo 90), y a algunos de David, que van acompañados de las circunstancias en que fue redactado el salmo.

c) División del Salterio

Siguiendo la analogía de la Ley, el Salterio se divide en cinco libros, cada uno de los cuales termina con una doxología. El contenido de cada libro es el siguiente:

I. salmos del 1 al 41;
II. salmos del 42 al 72;

III. salmos del 73 al 89;
IV. salmos del 90 al 106;
V. salmos del 107 al 150. El último sirve de doxología final del libro y de toda la colección.

Con un análisis más minucioso se descubren varios duplicados: el salmo 14 se halla en el 53; el 70 reproduce los versos 14-18 del samo 40; el 108 reproduce los versos 8-12 del salmo 57 y los versos 8-14 del samo 50. Los nombres para designar a Dios están repartidos muy desigualmente. El libro primero es marcadamente «yavista» (272 veces se utiliza la palabra «Yahvé» y sólo 15 la palabra «Elohim»); el libro segundo es «elohista» (aparece 164 veces la palabra «Elohim» y sólo 30 la palabra «Yahvé»), en el tercero no hay preponderancia notable (44 frente a 43), el cuarto es plenamente «yavista» (103 veces se emplea el término «Yahvé» y ninguna el de «Elohim»); también es «yavista» el libro quinto (36 veces aparece la palabra «Yahvé» y sólo 7 la de «Elochim»). «Sea cual fuere el motivo de que indujese a sustituir el nombre de «Elohim» por el de «Yahvé», es evidente que la existencia de tales características, así como la de los duplicados, prueba que antes del Saltario actual existieron colecciones parciales, formadas en ambientes y, sin duda, en épocas diferentes»[5].

d) Carácter poético de los salmos

Los salmos son poesías, pero poesías hebreas; es decir, poesías distintas a las de las lenguas romances o de la latina. La rima en nuestros versos romances consiste en la colocación artificiosa de *palabras* asonantes o consonantes. En la poesía hebrea el paralelismo es una especie de rima no de palabra sino de *pensamientos*, que se repiten de una forma artística dos o más veces, como el balanceo de una mecedora en el que la imaginación del poeta oriental se complace en mirar y expresar una y otra vez sus propias imágenes para completarlas o matizarlas. De esta forma, los versos hebreos más que un regalo para el oído son un deleite de la inteligencia. El redescubrimiento de esta ley del paralelismo en la poesía hebrea se debe a un obispo anglicano del siglo XVIII, Robert Lowth. El paralelismo es muy claro, por ejemplo, en el salmo 113, 1-4:

«Cuando Israel salió de Egipto,
la Casa de Jacob del pueblo bárbaro.
Empezó a ser Judá su santuario,
Israel su reino.
Lo vió el mar y huyó,
el Jordán y retrocedió.
Los montes saltaron como carneros,
los collados como corderillos.
¿Qué tienes, mar, que huyes?
¿y tú, Jordán, que retrocedes?
Montes que saltáis como carneros,
los collados como corderillos...»

El paralelismo puede ser sinónimo, antitético y sintético.

Es *sinónimo* si se repite el mismo pensamiento con formulaciones distintas; por ejemplo, el salmo anterior o el salmo 24, 1-2:

«De Yahvé es la tierra y cuantos la llenan,
el orbe de la tierra y cuantos la habitan;
pues Él es quien lo fundó sobre los mares
y lo estableció sobre las olas...»[6].

Es *antitético*, si opone o contrasta un apensamiento con el pensamiento contrario. Esto se obtiene, a veces, repitiendo en forma negativa en el segundo estico lo dicho afirmativamente en el primero, o al contrario, por ejemplo en el salmo 19, 9:

«Éstos en carros, aquéllos en caballos,
mas *nosotros en el nombre del Señor nuestro Dios.*
Ellos desfallecieron y cayeron;
mas nosotros estamos en pie y permanecemos firmes...»

Es *sintético*, si el segundo miembro desarrolla y completa el sentido del primero. Aquí el paralelismo se da más en la forma que en el pensamiento; por eso, no es propiamente un paralelismo. Es el que advertimos, por ejemplo, en el salmo 118, 8:

«La ley del Señor es perfecta:
recrea el alma.
El decreto del Señor es firme:
adoctrina al rudo...»

El paralelismo está expresado, por lo general, en *dísticos;*

pero también se encuentra en *trísticos* (salmo 1,1), en *tetrísticos* (salmo 127,1) y entre las diversas estrofas (salmo 1, 1-3 con 1, 4-6).

No creemos que esta enumeración agote las formas de paralelismo poético en los salmos. Se percibirán otras manifestaciones poéticas, si se les leen con frecuencia y con una inteligencia fina y cultivada. Por otra parte, conviene recordar que este carácter de la poesía hebrea es tan acusado que, ordinariamente, no suele perderse con la traducción.

Otros signos del carácter poético de los salmos son el alfabetismo, la anáfora y la epífora. El *alfabetismo* consiste en que cada verso, o versos alternos, comienza con una letra del alfabeto hebreo; la *anáfora* es la repetición de una palabra o grupo de palabras al principio del verso, por ejemplo en el salmo 12, 1; la *epífora*, al contrario, se da cuando esa palabra o grupo de palabras se repite al final del verso, por ejemplo en el samo 117, 10 ss. No faltan salmos en que se une la *anáfora* con la *epífora*, por ejemplo, en el samo 117, 2. No debe olvidarse que una de las formas poéticas de los salmos es el uso del *estribillo*, que se repite en cada estrofa o, a veces, después de cada verso.

El carácter poético de los salmos es una de las condiciones requeridas para utilizarlos provechosamente en el rezo del Oficio Divino.

e) Carácter litúrgico de los salmos

Los salmos tomaron carácter litúrgico en los sacrificios del Templo y en el servicio divino de las sinagogas. Esto se desprende no sólo de la tradición litúrgica del Antiguo Testamento, que adoptó el Salterio como libro oficial de canto, sino también de la estructura misma de los salmos y de su contenido doctrinal. Los salmos 25,6; 26,6; 46,2; 6-7; 53,8; 67,5, etc., se refieren expresamente al canto de los salmos en las funciones del culto hebreo. Algunos títulos de los salmos contienen indicaciones litúrgicas; por ejemplo, en el salmo 91 se dice que es para el *sábado;* en el 23, para *el primer día de la semana;* en el 47, para *el segundo;* en el 93, para *el cuarto;* en el 92, para *el día anterior al sábado.* Todas estas referencias, excepto la del salmo 91, están tomadas de la versión

de los LXX. La *Vetus Latina*, mantenida por la *Mishná*, señala el salmo 80 para *el quinto día de la semana*, mientras que la *Mishná* sólo nos da un salmo para el día *tercero*, esto es, el 81. Los salmos 37 y 69 consignan la indicación «para memoria» o para «traer memoria» y significan, probablemente, que estos salmos se cantaban durante el ofrecimiento del sacrificio *minhah*, porque la misma expresión se encuentra en el Levítico (24,7) y con ella parece tener relación la anámnesis eucarística (cfr. Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 15). El salmo 99 parece probable que se cantase durante los sacrificios de acción de gracias (cfr. Lev. 7, 12), porque San Jerónimo traduce correctamente su título por *in gratiarum actione*. En las grandes fiestas los judíos cantaban o recitaban los salmos 112-117 (Vg.), conocidos con el nombre de *Hallel* o *Himnos de alabanza* (cfr. Mt. 26, 30), cada uno de los cuales lleva el título de *Alleluia*.

f) Aspecto musical de los salmos

Es indudable que algunos salmos se compusieron para ser habitualmente cantados. Así se explican, de modo general, ciertas indicaciones intrincadas que se refieren:

a) a los *instrumentos* de acompañamiento; por ejemplo, en los salmos 4, 6, 54, 55, 61, 67, 76 aparece la palabra *«binegnot»*, que se interpreta «con instrumentos de cuerda»; en el salmo 5 la palabra *«nehilot»*, que suele traducirse «para flautas»; los salmos 8, 81, 84 usan la expresión *al haggitit* que, según unos, significa «con el arpa de Gat» y, según otros, «con la tonada de la gaita»;

b) al *modo musical*; por ejemplo, en los salmos 6, 12 se dice «en octava» o, según otros, «con el arpa de ocho cuerdas»; en los salmos 46, 9; 48, 15 se dice «para voces de soprano»;

c) a las *melodías* que debían utilizar; tal es el caso de los salmos 57, 58, 59, 75 donde se dice: «con la tonada de *No destruyas*».

Los salmos 22, 56 y 9 en los que aparecen las expresiones «con la tonada de *La cierva de la aurora*», «con la tonada de *La paloma de los lejanos terebintos*» y «con la tonada *la muerte del hijo*», rspectivamente, son otros ejemplos a considerar.

A estas anotaciones hay que añadir la palabra *selah,* que se encuentra en los salmos unas 70 veces y que puede significar «elevación de la voz», «pausa» o «interludio» . La oscuridad de estas indicaciones muestra su antigüedad, pues la mayor parte de las mismas eran incomprensibles cuando se realizó la versión de los LXX. Quizás se trate de anotaciones anteriores a la cautividad, cuyo sentido se perdió durante la larga interrupción causada por la destrucción y abandono del Templo. En realidad plantea aún no pocos interrogantes a los especialistas[7].

g) Texto hebreo de los salmos y versiones

El texto hebreo de los salmos, desde el punto de vista literario, ha sido frecuentemente retocado y glosado para adaptarlo a circunstancias diferentes. Si a eso añadimos que fue copiado muchas veces por el uso frecuente que de él se hacía, es fácil comprender que el texto de los salmos contenga algunos pasajes defectuosos. La existencia de pasajes repetidos, como el sal mo 18 y 1 Samuel, 22 y los salmos 14 y 53 deja al descubierto algunas de las dificultades textuales y permite conjetuar otras semejantes.

La primera versión del texto hebreo fue *la de los LXX,* realizada en el siglo II antes de Cristo o, tal vez, antes. Es, ciertamente, una versión no muy lograda, pero no puede olvidarse que las citas del Nuevo Testamento se tomaron de ella, con muy pocas excepciones; y a base de la misma se compusieron las versiones latinas, menos una de San Jerónimo y la que mandó hacer Pío XII.

Como versiones *primarias,* además de la de los LXX, suelen mencionarse: la *versión siriaca* (pesitto), realizada según un texto hebreo muy semejante al texto masorético, pero con bastante influencia de los LXX; las tres *versiones* o *revisiones griegas de Aquila, Símmaco y Teodoción,* conservadas parcialmente gracias a los Hexaplas de Orígenes, pero sin gran valor; y, finalmente, la que hizo *San Jerónimo* «iuxta hebraeos» sobre un texto idéntico al masorético pero excelente para su época[8].

Las demás versiones podemos considerarlas como *secundarias.* La primera traducción latina se hizo, probablemente, en Cartago en el siglo II después de Cristo. Es difícil

determinar si ésta fue el modelo de las siguientes versiones latinas o si existían otras versiones independientes en África y Europa[9]. Lo cierto es que el número de versiones latinas diferentes era tan grande que, en el siglo IV, el Papa San Dámaso decidió imponer un texto uniforme y encargó los trabajos de revisión a San Jerónimo, el cual revisó los Salterios latinos teniendo como base el texto de los LXX, posiblemente el utilizado en Antioquía. Esta primera revisión se identifica generalmente con el llamado *Salterio Romano*, que se usó en las iglesias de Italia hasta el Breviario de San Pío V[10]. Pero San Jerónimo no quedó satisfecho de su trabajo y se quejó también de las erratas de los copistas. Por eso, después de establecerse en Belén, en otoño del año 386, decidió hacer una nueva revisión del Salterio, para lo cual pidió prestados a la biblioteca de Cesarea los *Hexaplas* de Orígenes. Esta nueva revisión se adoptó en las Galias, donde fue introducida por San Gregorio de Tours, y se conoce con el nombre de *Salterio Galicano*[11]. Fue realizada el año 405 y es la que se conoce como biblia «iuxta hebraeos»[12].

El 19 de enero de 1941, Pío XII comisionó al Pontificio Instituto Bíblico de Roma para que preparase una nueva versión de los salmos con destino al Breviario. Con el P. Bea a la cabeza trabajaron los profesores Vaccari, Zorell, Merk, Semkowski y Köber; los cuales adoptaron el principio de armonizar, en lo posible, la fidelidad al texto original y el respeto debido a la Vulgata y a otras versiones antiguas y venerables. Concluido el trabajo, fue presentado al Papa en agosto de 1944. Pío XII autorizó la impresión de dos ediciones: una, según el orden que los salmos tienen en la Biblia; y otra, según la ordenación del Breviario. La segunda edición de 1945 introdujo una docena de nuevas correcciones. El Papa, con su «Motu Proprio» *In cotidianis praecibus,* del 24 de marzo de 1945, autorizó el uso del nuevo Salterio en el Oficio Divino.

A pesar de las ventajas que ofrecía esta nueva versión, algunos la criticaron justamente[13]. Esto explica que, durante la celebración del Vaticano II, algunos Padres pidieran una nueva versión del Salterio; petición que se refleja en el texto definitivo: «El trabajo de revisión del Salterio, felizmente emprendido, llévese a término cuanto antes, teniendo en

cuenta el latín cristiano, el uso litúrgico, incluido el canto, y toda la tradición cristiana de la Iglesia»[14]. Así se ha hecho en la Liturgia de las Horas promulgada por Pablo VI.

h) Carácter y contenido de los salmos

Los salmos son *cantos sagrados* que, como una síntesis religioso-histórica, tenían la misión primaria de transfigurar la liturgia sacrificial del Antiguo Testamento por medio de la poesía y de la música. Así contribuían a hacer más interior y espiritual la ley mosaica y el culto religioso. En estos cantos se encuentran abundantemente sentimientos de fe, de confianza en Dios, de amor, de adoración, de gratitud, de lamento y de súplica, de compunción del corazón y de profunda vitalidad espiritual, expresados de un modo simple y sublime. Según su carácter literario, podemos distinguir en los salmos: himnos, cantos espirituales, poesía didascálica y simple plegaria salmódica.

Los *himnos* o cantos tienen un gran sentido poético y son alabanzas a Yahvé o al Mesías. A este género pertenecen los salmos 28, 67, 92, 109.

Los *cantos espirituales* tienen por objeto las relaciones más íntimas y confiadas del alma con Dios. Tal es el caso de los salmos 22, 83 y 130.

La *poesía didascálica* es una alabanza a la virtud, junto con una instrucción e invitación al ejercicio de la misma. El objeto de estos salmos suele ser la piedad (salmos 1 y 127); el gozo en la Ley y en su observancia (salmos 18 b y 118); la providencia y recompensa divinas (salmos 36 y 72); o, finalmente, la consideración religioso-moral de la historia (salmos 77 y 105).

La *simple plegaria salmódica* es expresión de adoración, de alabanza, de acción de gracias, de penitencia, etcétera.

Por razón del contenido los salmos pueden ser: mesiánicos, imprecatorios, graduales y penitenciales. Merecen mención especial los *salmos mesiánicos*, que en la poesía de Israel representan la lírica profética y tienen por objeto al futuro Mesías y a su obra. Si el sentido de la palabra se refiere en estos salmos exclusivamente al Mesías, es directamente mesiánico, por ejemplo los salmos 2, 15, 21, 44, 71 y 109, que

incluso en el Nuevo Testamento aparecen referidos a Cristo. Sólo en parte, o figuradamente mesiánicos, son los salmos que se refieren principalmente a un personaje histórico o a alguna disposición del Antiguo Testamento, pero se refieren al Mesías como imagen y figura; por ejemplo, los salmos 68 y 88. Los salmos mesiánicos están en perfecta consonancia con las grandes promesas del Mesías hechas por los profetas.

Un grupo peculiar es el formado por los llamados *salmos imprecatorios,* en los que se prodigan maldiciones graves contra los enemigos. Si se tiene en cuenta su forma poética, esas imprecaciones no tienen por qué ofrecer gran dificultad a nuestra psicología actual ni a nuestra formación cristiana. Tales afirmaciones, en efecto, no han de ser absolutizadas sino interpretadas a la luz de la totalidad del conjunto y de la finalidad principal del salmo. Sus maldiciones, si se aplica este criterio por ejemplo al salmo 36, pierden gran parte de su dureza, poco armonizable con la doctrina del Nuevo Testamento. Son, ciertamente, expresiones muy enérgicas, pero poéticas, de sentimientos legítimos, y no constituyen ni el fin ni el clima de todo salmo. De ahí que muchos exégetas y liturgistas no quisieran que desapareciesen del Oficio Divino esos salmos. Sin embargo, la nueva Liturgia de las Horas ha excluido pasajes de este estilo en atención a los menos preparados.

Los *salmos graduales* reciben este nombre por el título que tienen en los LXX y en la Vulgata («Canticum graduum»). Según antiguos escritores hebreos, estos salmos debían cantarse el día primero de la gran fiesta de los Tabernáculos, en la ceremonia de la aspersión que se hacía sobre quince gradas, que conducían del atrio de las mujeres al de los hombres; pero tal explicación ofrece muchas dudas. En realidad, los salmos graduales son cantos de peregrinación, un libro de alabanza para los israelitas que caminaban hacia Jerusalén y para el tiempo de su estancia en la Ciudad Santa. Pertenecen a este grupo los salmos *alleluia* (112-117), que comienzan y terminan con entusiastas gritos de alabanza. La Liturgia Hebrea los destina para la oración de los días de fiesta, como la del novilunio, dedicación del templo y pe-

regrinaciones de Pascua, Pentecostés y fiesta de los Tabernáculos.

Finalmente, hay que recordar el grupo de los *siete salmos penitenciales:* 6, 31, 37, 50, 101, 129 y 142. Son cantos llenos de humilde espíritu de arrepentimiento y de confianza en la gracia y en la misericordia del Señor[15].

i) Los salmos, Palabra de Dios

Lo decisivo del Salterio es el hecho de haber sido inspirados por Dios y formar parte, por lo mismo, de la Sagrada Escritura, cuyos libros han sido escritos «bajo la inspiración del Espíritu Santo y tienen como autor a Dios y como tales han sido confiados a la Iglesia»[16]. San Pío X, en la Bula *Divino afflatu,* refiriéndose a los salmos citaba estas palabras de San Pablo: «Y el mismo Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene; pero el Espíribu aboga por nosotros con gemidos inenarrables» (Rom. 8, 26). Allí mismo se citan estas elocuentes palabras de san Agustín: «Para que Dios fuese dignamente alabado por el hombre, se alabó a Sí mismo; y porque Él se dignó alabarse, por eso encontró el hombre manera de alabarlo» en la recitación de los salmos.

B) Uso del Salterio en la Iglesia

Cristo, los Apóstoles y los primeros núcleos cristianos estaban familiarizados con el canto de los salmos en el culto judío. Era natural que continuasen con ellos, tanto más cuanto que, como luego veremos, los salmos ayudaron a los Apóstoles y a las primeras comunidades cristianas a comprender mejor la obra redentora de Cristo. No es de extrañar, por eso, que san Pablo escribiese a los colosenses: «La palabra de Cristo habite en vosotros abundantemente, enseñándoos y exhortándoos unos a otros con toda sabiduría, con *salmos,* himnos y cánticos espirituales, cantando y danto gracias a Dios en vuestros corazones» (3, 16).

Es cierto que los primeros cristianos emplearon en el culto himnos y cánticos de composición humana *(psalmi idiotici),* pero utilizaronn principalmente los salmos de la Escritura Sagrada[17]. Los testimonios son abundantes. Por ejem-

plo, en las *Acta sancti Pauli*, apócrifo del siglo II, se dice que los cristianos en una reunión cantaban los salmos de David y los cánticos [18]. Tertuliano, en su obra *De anima*, escrita entre los años 210-213, menciona también el canto de los salmos en la asamblea litúrgica [19]. Los llamados *Cánones de Eusebio* prescriben que se diga cierto número de salmos a horas determinadas [20]. San Gregorio Niseno (†395) señala que su hermana Macrina conocía bien los salmos y que le acompañaba siempre en el canto de los mismos [21]. Eteria nos refiere varias veces el uso de los salmos en los oficios matutinos y vespertinos [22]. Para los medios y ambientes monásticos es óptimo el testimonio de Casiano, el cual, en sus *Collationes*, escritas hacia el año 420, aporta diversos testimonios relativos a la recitación y canto de los salmos entre los monjes [23].

Es falsa la afirmación de que los salmos no se cantaron hasta época muy tardía. Es verdad que en alguna ocasión se utilizaron como lecturas; pero es claro que, tanto en la Misa como en el Oficio, los salmos se cantaron en la Iglesia desde las primeras comunidades cristianas [24]. En la Ordenación General de la *Liturgia de las Horas*, promulgada por Pablo VI, se determina esto con toda precisión [25].

a) Interpretación cristiana de los salmos

La Iglesia primitiva comenzó a ver en los salmos al mismo Cristo y a su obra salvífica. La tradición ha sido constante en este punto hasta nuestros días. El fundamento se encuentra en el Evangelio, pues en la aparición a los Once, después de resucitar, Cristo les dijo: «Esto es lo que os decía estando aún con vosotros: que era preciso que se cumpliera todo lo que de Mí está escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los *Salmos*» (Lc. 24, 44). Existen estudios muy precisos sobre las citas de los salmos en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles con referencia a Cristo [26]. El gran número de palabras provenientes del Salterio que aparecen en el Nuevo Testamento, referidas sobre todo a Cristo, demuestra hasta qué punto la meditación del Salterio, a la luz de la obra del Señor, sirvió a la comunidad apostólica para entender mejor el acontecimiento del que fue testigo [27].

Según Dupont, la diferencia entre la exégesis católica y judía de los salmos radica en su preocupación esencialmente cristiana. Los cristianos buscan en los salmos, ante todo, *a Cristo e intentan descubrir los anuncios proféticos de su* Pasión y de su Resurrección, pues están persuadidos de que los acontecimientos de la Pascua constituyen el cumplimiento de los oráculos en los salmos. De este modo, los salmos dan acceso a una inteligencia profunda del misterio pascual. Algo así como si Cristo mismo, por boca de David, expresase sus sentimientos y disposiciones en el cumplimiento de la obra de nuestra redención. Es como si se realizase una transposición, en la que Cristo se apropia las palabras del salmista. Su voz es la que reconocen los cristianos en los salmos y resuena en sus oídos con más fuerza y vigor que la de quienes los compusieron. Por eso, en los salmos hay algo más que meros argumentos para mostrar que Cristo es el Hijo de Dios. Desde el momento en que Cristo se sirvió de ellos para orar, se han convertido en oración Suya. En esta perspectiva, se convierten para nosotros no sólo en un medio para conocerle mejor, sino también para unirnos a sus sentimientos. La Iglesia, por su parte, se une a su Señor en la oración que Él dirige al Padre[28].

Al principio esta cristianización o relectura cristiana de los salmos se realizó con alguna dificultad. Más o menos se siguió esta línea: en Yahvé vieron al Padre de Jesucristo, el Verbo encarnado; luego, al mismo Cristo (en la versión de los LXX el nombre de *Kyrios* se reservó principalmente para el Padre, pero los cristianos lo aplicaron a Cristo como título por excelencia). No hay ninguna duda de que, los salmos mesiánicos los refirieron a Cristo; después relacionaron todos los demás salmos con Cristo y su obra. Es fácil comprender que, en algunos casos, se hiciera con cierta violencia textual. Orígenes se opuso a ello, aunque él mismo siguió ese método en algunas homilías. Con todo, esta interpretación preparó la de la época posterior, sobria e iluminada, sin dejar de ser profunda, cuyos representantes más destacados fueron San Atanasio y San Agustín[29], aunque también haya que mencionar a san Hilario[30], san Ambrosio[31], san Próspero de Aquitania[32], Arnobio[33] y Casiodoro[34].

Como norma general, podrían aplicarse a la interpreta-

ción cristiana de los salmos estas palabras de Cristo: «No vine a abolir, sino a dar cumplimiento» (Mt. 5, 17). «No vine a abolir», es decir: hay que continuar recitando los salmos del mismo modo que se recitaban en el Antiguo Testamento, pues también nos conciernen a nosotros como parte de la historia de la salvación. Por eso hemos de descubrir y retener sustancialmente el mismo sentido de los salmos que cantan los atributos de Dios, su omnipotencia, sabiduría, santidad, justicia, providencia, misericordia, etc.; los salmos que nos recomiendan las virtudes morales, si bien hay que tener en cuenta que en el Nuevo Testamento han recibido un incremento interno mayor con la revelación explícita del Dios unitrino, de la redención por Cristo, de la filiación divina, de la fundación de la Iglesia, etc. Esto produce en el alma un mayor efecto.

«Vino a dar cumplimiento», es decir: a realizar lo figurado. La tipología del Antiguo Testamento se cumple en el Nuevo; de ahí que sean numerosas las figuras que se realizaron plenamente *en* y *por* Cristo. Con razón decía San Agustín que en los salmos *prolamus vox totius Christi, capitis et corporis:* el salmo habla de Cristo o a Cristo, o Cristo habla en ellos al Padre o a la Iglesia. Se incluye también la interpretación *eclesial*: son la voz con que la Iglesia habla con su Esposo, Jesucristo.

b) Títulos de los salmos

Fundándose en la interpretación cristiana de los salmos, los manuscritos de los Salterios latinos contienen frecuentemente algunos títulos, los cuales orientan la oración y facilitan su interpretación cristiana. Algunos de estos títulos son muy antiguos y han sido desconocidos casi hasta nuestros días. Recientemente se han publicado seis series de títulos[35], quizás todos los que existen hasta el momento. Los títulos han tenido una gran difusión, como lo demuestran los numerosos manuscritos en que se encuentran y los diversos países de donde proceden. Son muy frecuentes en los Salterios de los siglos VI-XII; en los siglos XII al XIV disminuyen bastante y luego terminan por desaparecer. Las recensiones posteriores están muy sobrecargadas[36]; en cambio, las más

antiguas son breves fórmulas extractadas de los comentarios a los salmos de los Santos Padres[37].

Con muy buen criterio, en la *Liturgia de las Horas* promulgada por Pablo VI, cada uno de los salmos va precedido de un título acerca de su sentido e importancia para la vida del creyente. Esta inserción se ha hecho para utilidad de los salmodistas. Para fomentar la oración a la luz de la nueva redención, se añade una frase del Nuevo Testamento o de los Santos Padres, invitando a orar en sentido *cristológico*[38].

c) Oraciones sálmicas

Las oraciones sálmicas son aquellas que han sido compuestas con las ideas principales del salmo, interpretado en sentido cristiano, para ser recitadas al final de cada uno. Tales oraciones son muy antiguas en la vida de la Iglesia. Dom Wilmart ha estudiado *tres series* de oraciones sálmicas: la primera procede de África y data del siglo V; la segunda de España y se remonta al siglo VII; la tercera se la considera procedente de medios romanos y, posiblemente, data del siglo VI[39]. La mayor parte de estas oraciones se dirigen al Padre por Cristo y no a Cristo y se inspiran generalmente en el sentido literal; sin embargo, sus autores no han prestado mucha atención al contenido de los salmos *reales* o *mesiánicos* en los que es fácil descubrir realidades cristianas, quizás, precisamente, por esto mismo. La *serie africana* tiene un carácter teológico muy marcado y es tributaria, de modo especial, del pensamiento agustiniano, con una doctrina cristológica en la que se subrayan más las etapas históricas de la obra redentora de Cristo que las consideraciones dogmáticas de su ser divino-humano. En la *serie española*, por el contrario, se pone el acento en la aplicación personal, moral o espiritual, de los misterios salvíficos. La *serie romana* tiene positivo interés en invocar a Cristo e invita a descubrir los sentimientos de su alma en los salmos[40].

d) Diversas formas de salmodia

Las principales formas de salmodia son tres: la responsorial, la antifonada y la directa.

La salmodia *responsorial* es la más antigua; posiblemen-

te procede del culto sinagogal y fue la única existente hasta el siglo IV. En esta forma, el salmista desarrolla melódicamente el texto del salmo y a cada versículo, o en ciertos puntos determinados, el pueblo responde con una breve aclamación.

La salmodia *antifonada* está constituida sustancialmente por dos coros que se responden mutuamente en la ejecución salmódica de un salmo; pero en puntos determinados los dos grupos o un cantor entona un estribillo. Etimológicamente «antifonar» era cantar alternando un coro con otro. Posteriormente se denominó «antífona» al estribillo que se intercalaba[41].

La salmodia *directa* es la más sencilla y consiste en recitar el salmos ininterrumpidamente.

En las nuevas normas del Oficio Divino promulgadas por Pablo VI se da la posibilidad de utilizar estos modos de salmodiar, según lo exije el género literario de cada salmo, su longitud, la lengua empleada (latín o lengua vulgar), y la presencia o ausencia del pueblo fiel. De este modo, los salmodiantes pueden percibir con mayor facilidad la fragancia espiritual de los salmos, pues se tiene en cuenta menos la *cantidad* de oración que la variedad y la índole propia de cada salmo[42]. Las posibilidades pastorales que ofrecen las normas generales del Oficio son muy adecuadas para lograr que la celebración de la Liturgia de las Horas nutra realmente la oración de todo el Pueblo de Dios.

e) Distribución de los salmos en el Oficio

Es difícil conocer el orden y el número de los salmos en el Oficio anterior a San Benito (siglo VI). El mismo santo, después de ordenar de modo minucioso los salmos en el Oficio, dice: «Sobre todo, advertimos que si por ventura a alguno no gustara esta distribución de salmos, la ordene de otro modo, si le pareciera mejor»[43]; lo cual manifiesta que había gran libertad. Según C. Callewaert, con mucha anterioridad a San Benito existía en Roma no sólo el Oficio diario, con todas y cada una de las Horas, sino también con aquella perfecta distribución que se conservó, salvo pequeñas variaciones y añadiduras, hasta San Pío X[44]. Según esto, la estruc-

tura salmódica del Oficio Romano, que se conoce a través de Amalario (siglo IX), es anterior a San Benito; más aún, le sirvió de modelo[45]. El argumento principal de esta teoría, que Callewaert considera sólo probable[46], es el siguiente: «cuando San Benito habla en términos generales es señal de que presupone una práctica a todos notoria (la romana); en cambio, cuando desciende a pormenores es señal que innova».

Raffa tiene razón cuando considera que este argumento es débil: «San Benito podía hablar de manera genérica acerca de lo que suponía conocido y acostumbrado en los monasterios de sus monjes y que muy bien podía diversificarse de la práctica romana. Por otra parte, podía descender a pormenores incluso cuando se trataba de costumbres romanas, como lo hace, por ejemplo, al hablar de los diversos elementos de las laudes dominicales. Además, si en las diversas iglesias de Roma, ni siquiera en lo referente a la Misa tenían un sistema rígidamente uniforme, como se entrevé por los *Ordines* y por los Sacramentarios más antiguos, ¿cómo es posible presumir que se siguiera un sistema único en una materia mucho más fluida, como era la del Oficio, y en ambientes más bien ligados a tradiciones diversas, como eran los monasterios?».[47].

Creemos más acertado decir, con el referido autor, que el Oficio Pregregoriano tenía sólo *nocturnos, laudes* y *lucernario.* El esquema salmódico era el siguiente: nueve salmos en el Oficio dominical y festivo; tres en las noches feriales más cortas (pascua-septiembre) y cuatro en las más largas (septiembre-pascua). En laudes había, probablemente, siete salmos más el cántico; en el lucernario lo más probable es que hubiera cuatro.

En el Oficio Romano-Benedictino, según el presentado por Amalario, el esquema es el siguiente: los Nocturnos *dominicales* tenían dieciocho salmos; doce los *feriales* y nueve los *festivos,* Laudes constaba de siete salmos y el cántico, Víspera de cinco salmos y las Horas Menores de tres. En un principio Prima dominical tuvo, quizás, seis salmos, que luego se redujeron a tres. Completas, por su parte, tenía cuatro salmos. Este número (y podemos decir que también su orden, excepto en Prima del domingo) permaneció invariable

hasta la reforma del Breviario en el Pontificado de San Pío X.

En el *Breviario de San Pío X* los Nocturnos tienen siempre nueve salmos; Laudes, cuatro más el cántico; Vísperas, cinco; Horas menores, tres, salvo Prima que, a veces, tiene cuatro; y Completas, tres[48].

En la *Liturgia de las Horas* promulgada por Pablo VI se han repartido los salmos en un ciclo de *cuatro* semanas. El Concilio Vaticano II ya había indicado que los salmos no se distribuyesen en *una* semana, sino en un período de tiempo más largo[49]. Las nuevas normas del Oficio Divino dicen lo siguiente:

«Los salmos están distribuidos a lo largo de un ciclo de cuatro semanas, de tal forma que quedan omitidos muy pocos salmos, mientras que otros, insignes por su tradición, se repiten con mayor frecuencia y se reservan a los Laudes de la mañana, a las Vísperas y Completas salmos adecuados a las respectivas Horas.

Para Laudes y Vísperas, por ser Horas más destinadas a la celebración con el pueblo, se han elegido los salmos más adecuados a este fin[50].

Por lo que se refiere a las Completas, se observa la norma adscrita en el número 88»[51].

«Para el domingo, incluso para el Oficio de lectura y para la Hora intermedia se han seleccionado aquellos salmos que conforme a la tradición expresan de un modo más adecuado el misterio pascual. A los viernes se les han asignado algunos salmos penitenciales o de Pasión.

Se reservan para el tiempo de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua tres salmos, a saber: 77, 104 y 105, que manifiestan con especial claridad la historia de la salvación del Antiguo Testamento, como anticipo de lo que se realiza en el Nuevo.

En el curso del salterio se omiten los salmos 57, 82 y 108, en los que predomina el carácter imprecatorio. Asimismo se han pasado por alto algunos versos de ciertos salmos, como se indica al comienzo de cada uno de ellos. La omisión de estos textos se debe a cierta dificultad psicológica, a pesar de que los mismos salmos imprecatorios afloran en la espiritualidad neotestamentaria, por ejemplo: Apoc. 6, 10, sin que en modo alguno induzcan a maldecir.

Los salmos demasiado largos para ser recitados en una Hora del Oficio, se distribuyen a lo largo de varios días dentro de la misma Hora, de modo que los puedan recitar quienes no acostumbran a rezar otras Horas. Así, el salmo 118, según su propia división, se distribuye a lo largo de veintidós días en la Hora intermedia, puesto que tradicionalmente es asignado a las horas del día.

El ciclo de las cuatro semanas del Salterio se relaciona de tal modo con el año litúrgico que en la primera semana, prescindiendo acaso de otras, comienza el primer domingo de Adviento, la primera semana *per annum*, el primer domingo de Cuaresma y el primer domingo de Pascua.

Después de Pentecostés, como en el tiempo *per annum* el ciclo del Salterio sigue una serie de semanas, se comienza por aquella semana del Salterio que es indicada en el Propio del Tiempo al comienzo de su respectiva semana *per annum*»[52].

«En las solemnidades y en las fiestas, en el triduo pascual, en los días que caen dentro de las octavas de Pascua y Navidad, los salmos propios para el Oficio de lectura son elegidos entre los que están respaldados por la tradición y cuya oportunidad se aclara, la mayor parte de las veces, mediante una antífona. Otro tanto se hace con la Hora intermedia en ciertas solemnidades del Señor y en la octava de Pascua. Los salmos y el cántico para los Laudes de la mañana se toman del primer domingo del Salterio. Los salmos de las primeras Vísperas de las solemnidades pertenecen a la serie *Laudate*, según una antigua costumbre. Las II Vísperas de las solemnidades y las Vísperas de las fiestas tienen salmos y cánticos propios. Para la Hora intermedia de las solemnidades, exceptuando aquellas de las que se habló arriba y a no ser que caigan en domingo, se tomarán de los salmos graduales; en la Hora intermedia de las fiestas se dicen los salmos del día correspondiente»[53].

En los demás casos se dicen los salmos del Salterio en curso si no hubiere antífonas o salmos propios.

2. Los cánticos

Los cánticos de la *Liturgia de las Horas* son himnos que no se toman del Salterio, sino de otros libros de la Sagrada

Escritura. Muchas de las anteriores observaciones sobre los salmos pueden aplicarse también a los cánticos. En la Iglesia primitiva se usaron al mismo tiempo unos y otros. Casiodoro hace notar que el cántico se diferencia del salmo, porque éste es cantado acompañado del instrumento musical, mientras que el primero se ejecuta con la sola voz, sin acompañamiento[54].

En los siglos IV y V existían ya colecciones de cánticos destinadas al culto. Son notables las del Código Alejandrino y la de Verecundo en África[55]. Los santos Padres de estos siglos se hacen eco de ellos[56]. Normalmente estos cánticos se tomaban del Antiguo Testamento; del Nuevo sólo el *Benedictus,* el *Magnificat* y, más tarde, el *Nunc dimittis*[57].

En la nueva redacción de la *Liturgia de las Horas,* además de los tres cánticos del Nuevo Testamento conocidos en el Oficio desde hacía muchos siglos, se han insertado otros que forman parte del cuerpo de la salmodia y están tomados de las Cartas o del Apocalipsis.

Con respecto a los cánticos del Antiguo Testamento, además de la serie recibida de la antigua tradición romana y de otra introducción en el Salterio por San Pío X, se han añadido varios cánticos entresacados de diversos libros del Antiguo Testamento, a fin de que cada uno de los días feriales de las cuatro semanas tenga su propio cántico. Los cánticos y los salmos terminan siempre con una doxología trinitaria[58].

3. Las antífonas

Originariamente la antífona era más un *modo* de salmodiar que un *elemento* del Oficio; después pasó a significar sólo el *estribillo* que se usaba en esa salmodia. Así la emplea ya San Benito.

El uso de ese *estribillo* evolucionó con el tiempo. En la descripción que hace Amalario del Oficio Romano dice que «la antífona es iniciada por uno solo de un coro, y el salmo lo cantan los dos coros en el tono de la antífona, en la cual se unen los dos coros...; la antífona es alternada entre los dos coros..., los cuales alternativamente, ora de una parte, ora de otra, entonan las antífonas»[59]. Esta praxis daba mucha va-

riedad al Oficio, pero lo hacía demasiado prolongado; eso explica que progresivamente se fuese acortando el número de veces en que se repetía el estribillo o antífona, hasta imponerse la costumbre de repetirlo sólo al principio y al final del salmo. La simplificación no terminó aquí, puesto que en las horas menores y en los días de categoría litúrgica inferior, al comienzo del salmo sólo se decían las primeras palabras de la antífona, mientras que al concluirse el salmo se decía íntegramente. De ahí nació la categoría de días litúrgicos *dobles* o *simples*, según debiera o no repetirse la antífona integrante al principio y al final del salmo o solamente al final del mismo.

Hay distintas clases de antífonas: salmódicas, evangélicas, históricas e independientes.

A) Las salmódicas

Son aquéllas que proceden de un texto del mismo salmo al que acompañan. A veces se toman textualmente del salmo; otras, en cambio, se introducen algunas variantes que hacen alusión al misterio o fiesta que se celebra, logrando así una aplicación más viva del texto salmódico. Entre estas antífonas hay que incluir también la aclamación «alleluia», que está unida a muchos salmos. Este es, sin duda, el tipo más antiguo de antífona.

B) Las evangélicas

Son las que se inspiran o se toman literalmente de los evangelios. Este tipo de antífonas aparece de modo especial en los cánticos del *Benedictus* y del *Magnificat*. Al principio, estos cánticos tenían por antífona la aclamación «alleluia» en los domingos, mientras que en las ferias iban acompañadas de unas breves frases de esos mismos cánticos. Esta costumbre ha pervivido hasta nuestros días. Con el tiempo, en los días festivos o de gran significación en el año litúrgico, la antífona de estos cánticos se enriqueció más y se tomó del evangelio de la Misa de ese día[60].

C) Las históricas

Son las que reflejan algún episodio especial de la vida del santo que se celebra en el Oficio. A este tipo pertenecen

también las que se han sacado de las Actas de los mártires. Solían ser las más imperfectas por la deficiente crítica histórica de la hagiografía y porque, las más de las veces, indicaban tan sólo una serie de milagros, omitiendo cualquier mención a otros muchos aspectos interesantes de la vida o de la obra del santo celebrado.

D) Las independientes

Son todas las que no están incluidas en las categorías anteriores. Normalmente tienen un grandísimo interés teológico y eucológico. Así ocurre, por ejemplo, con las antífonas mayores «O» de los últimos días de Adviento —en el Magníficat— y con las que comienzan con la palabra «hodie», que acentúan la permanencia de los misterios salvíficos por medio de la celebración litúrgica.

Las *Normas Generales de la Liturgia de las Horas* han subrayado la utilidad pastoral de las antífonas, como se desprende de las siguientes afirmaciones:

«Aunque la Liturgia de las Horas se celebre sin canto, todo salmo tiene su antífona, que deberá recitarse incluso en privado. Las antífonas, en efecto, ayudan a poner de manifiesto el género literario del salmo; lo transforman en oración personal; iluminan mejor alguna frase digna de atención y que pudiera pasar inadvertida; proporcionan a un determinado salmo cierta tonalidad peculiar en determinadas circunstancias; más aún, siempre que se excluyan arbitrarias acomodaciones, contribuyen en gran medida a poner de manifiesto la interpretación tipológica o festiva y pueden hacer agradable y variada la recitación de los salmos.

»Las antífonas en el Salterio están redactadas de tal forma que puedan ser traducidas a las lenguas vernáculas, e incluso ser repetidas después de cada estrofa según lo que se especifica en el núm. 125. Pero en el Oficio sin canto del tiempo ordinario, en lugar de estas antífonas se pueden utilizar, según la oportunidad, las sentencias añadidas a los salmos (Cfr. OGLH n. 111).

»Cuando a consecuencia de su extensión se puede dividir un salmo en varias partes dentro de una misma Hora, a cada una de las partes se le añade su propia antífona para

lograr una mayor variedad, sobre todo en la celebración con canto, y para captar mejor las riquezas del salmo; es lícito, sin embargo, recitar el salmo íntegro sin interrupción, utilizando sólo la primera antífona»[61].

4. Las lecturas

El uso de las lecturas en las reuniones cristianas es tan antiguo como la misma Iglesia. San Pablo recomendaba que sus Cartas se leyesen no sólo en las reuniones de las comunidades a las que iban dirigidas, sino también en otras. Algo parecido ocurrió con los Evangelios. San Justino dice expresamente que en la celebración litúrgica dominical «se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los Apóstoles* o los escritos de los profetas»[62]. Las obras de Clemente de Alejandría aluden varias veces a la lectura de la Biblia que hacían los cristianos del siglo II[63].

Es difícil determinar cuándo comenzaron a usarse lecturas en el Oficio, pues, en un principio, su estructura era muy diversa y espontánea. De los testimonios posteriores, parece deducirse que *siempre* se ha utilizado la lectura de la Biblia en el Oficio, incluso en su período más rudimentario.

Es muy significativo el testimonio de los *Cánones de Hipólito:* «Si hay reunión en la iglesia para la Palabra de Dios, acudan todos con solicitud... En los días en los que no existe reunión en la iglesia, tome la Escritura para leerla. Que el sol naciente vea por la mañana la Escritura sobre tus rodillas»[64]. El testimonio de Eteria no puede presentarse como absolutamente opuesto a esta práctica, pues ella misma muestra que, en el oficio matutino del domingo, se leía un trozo del evangelio[65]; y respecto al oficio vigiliar del viernes al sábado, dice: «durante la noche se cantaban salmos, responsorios, antífonas y lecturas diversas»[66]. San Basilio, en su carta del 207[67], no menciona las lecturas en la síntesis que hace de los elementos del Oficio; sin embargo hace alusión a ellas[68]. Es muy expresivo también el testimonio de San Jerónimo en su carta a Demetríades: «Además de la oración y del canto de los salmos, que has de guardar siempre con

toda fidelidad a la hora de tercia, sexta, nona..., fija de antemano cuántas horas vas a emplear en aprender la Sagrada Escritura»[69].

Casiano hace remontar la lectura bíblica en el Oficio a los monjes del tiempo de San Marcos. Tal afirmación no es admisible en crítica histórica; sin embargo es muy valiosa para conocer la práctica de su tiempo. En efecto, según una leyenda, que él recoge, el senado de los Padres, constituido por los sucesores de los monjes del tiempo de San Marcos, «decretó el número de doce salmos tanto para la reunión matutina como para la nocturna, con la añadidura de dos lecturas, una del Antiguo Testamento y otra del Nuevo...; esto lo hicieron a título extraordinario, sólo para aquellos que lo querían y que procuraban aprender las Escrituras con asidua meditación...; después, el sábado y el domingo recitaban las dos lecciones tomándolas del Nuevo Testamento, esto es, una de las Cartas y otra de los Evangelios. Y esto lo hacen todos los días del pentecostés pascual»[70].

Las lecturas del Oficio pueden reducirse a estas tres clases: bíblicas, hagiográficas y patrísticas.

A) Lecturas bíblicas

El testimonio más explícito de un orden de lecturas bíblicas en el Oficio es, tal vez, el que refleja San Benito en su Regla. Este santo alude con mucha frecuencia a este tipo de lecturas: «lean los monjes por turno tres lecciones en el libro sobre el atril... Léanse en las Vigilias los libros de autoridad divina así del Viejo como del Nuevo Testamento...»[71]. Refiriéndose a las vigilias de los domingos, dice: «léanse en el libro, como queda dicho, cuatro lecciones con sus responsorios... Después de estas lecciones síganse por orden otros seis salmos... Enseguida léanse de nuevo otras cuatro lecciones... A continuación tres cánticos de los profetas... Léanse otras cuatro lecciones del Nuevo Testamento en el orden de referencia... Lea el mismo Abad la lección de los Evangelios, estando todos de pie...»[72]. En Laudes habla de una lectura del Apocalipsis[73] o del Apóstol[74]. El Oficio Benedictino tiene también lecturas en las demás Horas[75]. San Benito deja entender que en los Nocturnos se seguía el sistema de lectura continuada de la Escritura.

El *Ordo Romanus XIV,* que describe el Oficio de la basílica de San Pero del Vaticano, atestigua la praxis de la lectura bíblica continua[76] en los siglos VI-VIII. Es fácil comprender que esta norma se siguiese, más o menos, en otras iglesias.

Al principio se leyó durante el año toda la Sagrada Escritura. Luego se escogieron pasajes más destacados, pero siempre, salvo raras excepciones, según el sistema de lectura continua. Con los Breviarios particulares se introdujo un orden más arbitrario. San Pío V intentó devolver su estabilidad y dignidad a la lectura periódica de la Escritura, pero los resultados no fueron muy eficaces. Hubo, en cambio, más éxito en la reforma del Breviario realizada durante el Pontificado de San Pío X.

La *Liturgia de las Horas* promulgada por Pablo VI refleja el cuidado especial puesto en la revisión y ordenación de las lecturas bíblicas[77]. He aquí, lo que dicen las *Normas generales:*

«La lectura de la Sagrada Escritura, que conforme a una antigua tradición se hace públicamente en la Liturgia, no sólo en la celebración eucarística, sino también en el Oficio Divino, ha de ser tenida en máxima estima por todos los cristianos porque es propuesta por la misma Iglesia, no por elección individual o mayor propensión del espíritu hacia ella, sino en orden al misterio que la Esposa de Cristo desarrolla en el círculo del año, desde la Encarnación y la Navidad hasta la Ascensión, Pentecostés y la expectación de la dichosa esperanza y venida del Señor. Además, en la celebración litúrgica, la lectura de la Sagrada Escritura siempre va acompañada de la oración, de modo que la lectura produce frutos más plenos y a su vez la oración, sobre todo la de los salmos, es entendida, por medio de las lecturas, de un modo más profundo y la piedad se vuelve más intensa».

«En la distribución de las lecturas de la Sagrada Escritura, en el Oficio de lectura se tienen en cuenta tanto aquellos tiempos sagrados en los que siguiendo una tradición venerable se han de leer ciertos libros, como la distribución de las lecturas en la Misa. De esta forma, pues, la Liturgia de las Horas se coordina con la Misa, de modo que la lectura de la Escritura en el Oficio complete las lecturas hechas en

la Misa ofreciendo así un panorama de toda la historia de la Salvación.»

«Hay un doble curso de lectura bíblica: el primero, que va inserto en el libro de la Liturgia de las Horas, comprende tan sólo un año; el segundo, que se puede utilizar libremente, va incluido en el apéndice y es bienal, lo mismo que el curso de la lectura *per annum* de la Misa ferial».

«En tiempo de Adviento se leerán, siguiendo una antigua tradición, las perícopas del libro de Isaías, en lectura semicontinua, alterna en años alternos. Se leerán además el libro de Ruth y algunas profecías del libro de Miqueas. Pero como desde el 17 hasta el 24 de diciembre se hacen lecturas especialmente asignadas a estos días, se omitirán aquellas lecturas de la tercera semana de Adviento que no tengan cabida».

«Desde el día 29 de diciembre hasta el 5 de enero se leerá el primer año la Epístola a los Colosenses, en la que se considera la Encarnación del Señor en el marco de toda la historia de la Salvación, y en el segundo año, el Cantar de los Cantares, en el que se prefigura la unión de Dios y el hombre en Cristo: "Dios Padre celebró las bodas de su Hijo en el instante en que lo unió a la naturaleza humana en el seno de la Virgen, cuando el que era Dios antes de todos los siglos determinó se hiciese hombre al final de los tiempos"»

«Desde el 7 de enero hasta el sábado después de Epifanía se leen textos escatológicos tomados de Baruch y de Isaías 60-66; las lecturas que no hayan tenido cabida se omitirán ese año».

«Durante la Cuaresma se leerán el primer año fragmentos del libro del Deuteronomio y de la Epístola a los Hebreos. En el segundo año se ofrece una visión panorámica de la historia de la Salvación tomada de los libros del Éxodo, del Levítico y de los Números. La Epístola a los Hebreos interpreta la antigua alianza a la luz del misterio pascual de Cristo. De esta misma Epístola se leerá el día de Viernes Santo el fragmento acerca del sacrificio de Cristo (9, 11-28), y el Sábado Santo el que trata del descanso del Señor (4, 1-16). En los otros días de Semana Santa se leen en el primer año los cantos tercero y cuarto del Siervo del Señor, tomados del libro de Isaías, y perícopas del libro de las Lamentaciones; en

el segundo año se leerá a Jeremías como figura de Cristo paciente».

«En el tiempo pascual, exceptuando los domingos primero y segundo de Pascua y las solemnidades de la Ascensión y Pentecostés, se leerán, según es tradicional, el primer año la primera Epístola de S. Pedro, el Apocalipsis y las Epístolas de San Juan, y el segundo año, los Hechos de los Apóstoles».

«Desde el lunes después del domingo del Bautismo del Señor hasta la Cuaresma y desde el lunes después de Pentecostés hasta el Adviento, discurre una serie continua de treinta y cuatro semanas *per annum.*

Dicha serie queda interrumpida desde el miércoles de Ceniza hasta el día de Pentecostés; en el lunes después del domingo de Pentecostés se toma de nuevo la lectura *per annum* a partir de la semana que sigue a la que fue interrumpida por la llegada de la Cuaresma, pero omitiendo la lectura que le corresponde al domigno.

«En los años que tienen sólo treinta y tres semanas *per annum,* se omite la semana que cae inmediatamente después de Pentecostés, de modo que siempre sean leídas las lecturas de las últimas semanas, que son de índole escatológica.

»Los libros del Antiguo Testamento se distribuyen según la historia de la Salvación: Dios se revela a sí mismo en el decurso de la vida del pueblo, que es guiado e iluminado paulatinamente. Por ello los profetas son leídos entre los libros históricos teniendo en cuenta el tiempo en que vivieron y enseñaron. Así, elprimer año la serie de lecturas del Antiguo Testamento presenta juntamente los libros históricos y los oráculos de los profetas desde el libro de Josué hasta el tiempo del exilio inclusive. El segundo año, después de las lecturas del Génesis, que se han de realizar antes de Cuaresma, se continúa la narración de la historia de la Salvación desde el exilio hasta los tiempos de los Macabeos. En ese mismo año se incluyen, además, los profetas más recientes, los libros sapienciales y las narraciones de los libros de Esther, Tobías y Judit.

»Las Epístolas de los Apóstoles que no se lean en períodos especiales, van distribuidas teniendo en cuenta ya las

lecturas de la Misa, ya el orden cronológico en que fueron escritas».

»El curso de un año queda abreviado de modo que todos los años se lean las partes seleccionadas de la Sagrada Escritura, habida cuenta de los dos ciclos de lecturas de la Misa a la que sirven de complemento»[78].

La lectura breve o «capitula» se ha escogido de modo que exprese, de forma concisa y clara, una afirmación o exhortación según la índole del día litúrgico[79]. Se ha de leer y escuchar como verdadera proclamación de la Palabra de Dios «que propone con fuerza algunas frases sagradas y que ayuda a poner de relieve algunos dichos breves, que en la lectura continua de las Escrituras pasarían inadvertidos»[80].

Se ha procurado que exista en ellas gran variedad: «se han constituido cuatro series semanales de lecturas breves *per annum*, que van incluidas en el Salterio, de modo que cada día a lo largo de cuatro semanas se cambie de lectura. Hay además series semanales para el tiempo de Adviento, Navidad, Cuaresma y Pascua. Y por último, lecturas breves propias para las solemnidades y las fiestas y algunas conmemoraciones, y también una serie semanal para Completas»[81].

El criterio seguido en la selección de las lecturas breves es el siguiente: en conformidad con la tradición, se han excluido los Evangelios; en la medida de lo posible se ha mantenido la naturaleza del domingo, y también la del viernes y la de las mismas Horas; en Vísperas se indican lecturas sólo del Nuevo Testamento, pues están entre dos cánticos del mismo[82].

B) Lecturas hagiográficas

La costumbre de leer la narración de la *pasión de los mártires* se remonta a los primeros siglos del cristianismo. Los relatos de los martirios de San Policarpo de Esmirna y de los mártires de Lyon muestran que aquellos cristianos ponían especial cuidado en recordar las gestas de sus mártires, sobre todo en el aniversario de su *natale*. Al principio lo hicieron en la vigilia, junto a su sepulcro; más tarde, en el Oficio. Por eso decía San Agustín que las solemnidades de los mártires son exhortaciones de sus martirios[83].

Es difícil determinar cuándo entraron las lecturas hagiográficas en el Oficio. Se sabe que Santa Melania y sus monjas las leían [84] y que Casiodoro exhortaba a leerlas con frecuencia[85]. Los primeros testimonios de las lecturas de las Actas de los mártires en la celebración litúrgica no son romanos sino africanos. En las Galias se encuentran elencos de la lectura pública de las Actas de los mártires a partir del siglo VI. Lo mismo puede decirse de Milán y de España. Pero esta lectura se hacía en conexión con la Misa o entre sus propias lecturas antes de la homilía. En cuanto al Oficio, quizás pueda interpretarse en este sentido lo que dice la Regla de San Benito respecto a los Nocturnos o Vigilias de los Santos: «En las festividades de los santos y en cualquier solemnidad, celébrese el Oficio como hemos dicho que se haga para el domingo, excepto que se dirán los salmos, antífonas y *lecturas* correspondientes al propio día»[86].

El primer testimonio de lecturas hagiográficas es el leccionario de Luxeuil[87], escrito hacia el siglo VII. Esta práctica es confirmada por el *Ordo XVI* del siglo VIII[88]. No obstante las reservas del pseudo Decreto de Gelasio[89], las lecturas hagiográficas se adoptaron en Roma algún tiempo antes del Papa Adriano I (772-795), pero sólo en las iglesias en que se conservaba el cuerpo de un mártir y en el día de su aniversario. Fue el mismo Adriano I quien extendió la costumbre a la basílica de San Pedro del Vaticano[90]. Amalario habla de dos Oficios en las fiestas de los santos[91]. En la historia del Breviario hemos podido constatar que, casi todas las reformas, incluían una revisión crítico-histórica de las lecturas hagiográficas.

En la *Liturgia de las Horas* promulgada por Pablo VI se ha cuidado mucho la lectura hagiográfica[92], pues el Concilio Vaticano II determinó que se devolviese su verdad histórica a las pasiones o vidas de los santos[93]. Las *Normas Generales* del Oficio Divino, refiriéndose a estas lecturas, afirman cuáles son su naturaleza y propiedades:

«Con el nombre de lectura hagiográfica se designa, ya el texto de algún Padre o escritor eclesiástico que o bien hable directamente del Santo cuya festividad se celebra o que puede aplicársele rectamente, ya un fragmento de los escritos del Santo en cuestión, ya la narración de su vida»[94].

Se ha cuidado mucho la veracidad histórica y el aprovechamiento espiritual de quienes lean u oigan tales lecturas. Para ello se ha evitado lo que sólo produciría admiración y se ha puesto de relieve la espiritualidad específica de los Santos, en forma adecuada a las circunstancias actuales, así como también su importancia en la vida y espiritualidad de la Iglesia [95].

Aunque no debe ser leída en la celebración, las *fiestas* o *memorias* de los santos van precedidas de una breve nota biográfica [96].

C) Lecturas patrísticas

El testimonio más antiguo que se conoce de las lecturas patrísticas en el Oficio es el de San Benito en su Regla: «Léanse en las Vigilias los libros de autoridad divina tanto del Viejo como del Nuevo Testamento y los comentarios que de ellos han escrito los más célebres y ortodoxos Padres católicos» [97]. El *Decretum Gelasii* alude también a la lectura de los Padres ortodoxos que en nada se han apartado de la Santa Iglesia Romana [98]. Hay colecciones homiléticas del siglo VI, como las de San Cesáreo de Arlés y del obispo arriano Maximino; pero no puede demostrarse que estuvieran destinadas al Oficio. En el siglo VIII se encuentran no pocos *homiliarios,* por ejemplo: los de San Beda, Agimondo de Roma, Alano de Farfa, Higinio de Verona y, sobre todo, el de Pablo Diácono, monje de Montecasino, que lo recopiló por indicación de Carlomagno [99]. De esta última colección se sirvieron los Breviarios de Curia y de San Pío V; pero las revisiones sucesivas han sido constantes, ya que éste es uno de los extremos más necesitados de reforma.

Siguiendo las normas del Concilio Vaticano II, los redactores de la *Liturgia de las Horas* se esforzaron mucho en la selección de lecturas patrísticas [100]. Las *Normas Generales* del Oficio divino dicen lo siguiente sobre ellas:

«En esta lectura se proponen diversos textos tomados de los escritos de los Santos Padres, de los doctores y de otros escritores eclesiásticos pertenecientes, ya a la Iglesia Oriental, ya a la Occidental, cuidando no obstante, de conceder el primer lugar a los santos Padres, que gozan en la Iglesia de una autoridad especial» [101].

«La finalidad de esta lectura es, ante todo, la meditación de la palabra de Dios tal como es entendida por la Iglesia en su tradición. Porque la Iglesia siempre estimó necesario declarar auténticamente a los fieles la palabra de Dios de modo que la línea de la interpretación profética y apostólica se guíe conforme a la norma del sentido eclesiástico y católico».

«Mediante el trato asiduo con los documentos que presenta la tradición universal de la Iglesia, los lectores son llevados a una meditación más plena de la Sagrada Escritura y a un amor suave y vivo. Porque los escritos de los Santos Padres son testigos preclaros de aquella meditación de la palabra de Dios, producida a lo largo de los siglos, mediante la cual la Esposa del Verbo Encarnado, es decir, la Iglesia, «que tiene consigo el consejo y el Espíritu de su Dios y Esposo», se afana por conseguir una inteligencia cada vez más profunda de las Sagradas Escrituras».[102].

«La lectura de los Padres conduce asimismo a los cristianos al verdadero sentido de los tiempos y de las festividades litúrgicas. Además, les hace accesibles las inestimables riquezas espirituales que constituyen el egregio patrimonio de la Iglesia y que a la vez son el fundamento de la vida espiritual y el alimento ubérrimo de la piedad. Y por lo que se refiere a los pregoneros de la palabra de Dios, tendrán así todos los días a su alcance ejemplos insignes de la sagrada predicación»[103].

El Breviario Romano contenía unas fórmulas protocolarias referentes a las lectuas; ahora se han suprimido[104].

5. Los responsorios

Los responsorios son fórmulas que siguen, como especie de comentario y elemento de distensión, a las lecturas. Proceden del canto o salmo responsorial. En Roma existía una colección de responsorios a fines del silo V o a principios del siglo VI. San Benito, en su Regla[105], alude a ellos varias veces.

Existen distintas clases de responsorios, según la estructura del Oficio o según el contenido de los mismos. Por lo que respecta a la estructura del Oficio hay que distinguir los del Oficio de lecturas y los que siguen a la lectura breve de

Laudes y Vísperas. Atendiendo a su contenido, se distinguen tres clases de responsorios: salmódicos, bíblicos extrasalmódicos e históricos.

A) Los responsorios salmódicos

Son aquellos que están constituidos por frases literales de los salmos o forman un centón de frases del mismo salmo o de otros. Son los responsorios más antiguos.

B) Los responsorios bíblicos extrasalmódicos

Fueron elaborados según el modelo de los salmódicos, pero con textos de otros libros de la Sagrada Escritura. En el Medievo existieron varios grupos de estos responsorios, titulados *Responsoria de libro Regum, de Sapientia Salomonis, de beato Iob,* etcétera. A partir del siglo X reciben el nombre de *historia.* También se tomaron del Nuevo Testamento, sobre todo del relato de la Pasión según San Mateo.

C) Los responsorios históricos

Están compuestos de frases de las Actas de los mártires o de la vida de los santos. En el Breviario de San Pío V eran muy abundantes. Comenzaron a introducirse hacia los siglos VII-VIII.

Las *Normas Generales* del Oficio Divino hacen algunas precisiones sobre la misión de los responsorios en la nueva estructuración de la *Liturgia de las Horas.* Son las siguientes:

«A la lectura bíblica en el Oficio de lectura le sigue su propio responsorio, cuyo texto ha sido seleccionado del tesoro tradicional o compuesto de nuevo de forma que arroje nueva luz para la inteligencia de la lectura que se acaba de hacer, ya sea insertando dicha lectura en la historia de la salvación, ya conduciéndonos desde el Antiguo Testamento al Nuevo, ya convirtiendo la lectura en oración o contemplación, ya, finalmente, ofreciendo la fruición variada de sus bellezas poéticas».

«Asimismo la segunda lectura lleva anejo un responsorio idóneo, pero que no va tan estrechamente ligado con el texto de la lectura, favoreciendo así más la libertad de la meditación».

«Los responsorios, junto con sus partes que han de ser repetidas conservan, por tanto, su valor, incluso cuando la recitación ha de ser hecha por uno solo. No obstante, la parte que se suele repetir en el responsorio puede omitirse en la recitación sin canto, a no ser que la repetición venga exigida por el sentido mismo».

«De modo semejante, aunque más sencillo, el responsorio breve de los Laudes matutinos, Vísperas y Completas, del cual se habló en los nn. 49 y 89 y los versos que acompañan a Tercia, Sexta y Nona, responden a la lectura breve a modo de cierta aclamación mediante la cual la Palabra de Dios penetra más profundamente en el espíritu del que escucha o del que lee»[106].

6. Los himnos

Himno es, según el sentido original griego, un canto. Por eso, en la antigüedad, se definía como «alabanza de Dios con canto»[107]. Todos los pueblos han admitido los himnos en sus cultos. Los hebreos, griegos y romanos, por ejemplo, tenían sus himnos propios. Los cristianos no tardaron mucho en tener los suyos, según se desprende del testimonio explícito de San Pablo[108] y de la famosa carta de Plinio al emperador Trajano[109]. Los mismos libros del Nuevo Testamento[110] contienen himnos preciosos de la Iglesia primitiva; también son muy antiguos otros, como el *Fos ilaron*[111], el *Gloria in excelsis*[112]. Los herejes componían himnos para divulgar su doctrina; los cristianos ortodoxos replicaban con otros, intentando neutralizar sus efectos[113].

Por lo menos algunos de estos himnos se cantaban en las reuniones litúrgicas cristianas, según lo atestigua, en Occidente, Tertuliano[114] y, más adelante, San Agustín, en quien los himnos y cantos de la Iglesia dejaron una huella imborrable[115]. Más adelante fueron prohibidos en algunas iglesias locales[116] por creerse que eran composiciones indignas del culto, pero otras los admitieron y mantuvieron sin descuidar su valor teológico y literario[117].

Entre los himnógrafos de Oriente destacan San Efrén (†373) y San Gregorio Nacianceno (†389). En Occidente son

dignos de especial mención San Hilario de Poitiers (†367) y San Ambrosio (†397). El primero tuvo poca fortuna con su *Liber hymnorum*, pues eran demasiado teológicos y poco populares; el segundo tuvo gran éxito y sus himnos se cantan hasta en nuestros días. Sigue una lista honrosa de himnógrafos de gran categoría, como Prudencio, Sedulio, Ennodio, Venancio, Fortunato, Alcuino, Pablo Diácono, Paulino de Aquileya, Teodulfo de Orleáns, Rábano Mauro, Notkero Balbo, Adam de San Víctor, etcétera.

El primer testimonio sobre los himnos en el Oficio divino es San Benito, que los designa con el nombre de *ambrosiano*[118]. A su influencia se debe que entrasen en el Oficio en las Galias y luego pasasen a Roma, si bien la Liturgia Romana no los admitió hasta el siglo XII[119].

Durante los siglos XIV-XVI existió cierta decadencia. Zacarías Ferreri (1532) corrigió algunos, pero fue en el Pontificado de Urbano VIII cuando se realizó una reforma más a fondo, aunque con criterios meramente humanísticos. En esta reforma trabajaron, además del mismo Papa, los jesuítas Strada, Galluzzi, Petrucci y Sarbiewski. En aras de una terminología clásica sacrificaron las formas corrientes y correctas de la época en que fueron compuestos, dando origen a la frase mordaz: *accesit latinitas, recessit pietas* («vino la latinidad y se acabó la piedad»).

Las épocas moderna y contemporánea han conocido la existencia de no pocos himnógrafos, cuyas composiciones han sido admitidas en la liturgia[120].

Durante el medievo fue muy célebre el himno de la fiesta de San Juan Bautista, atribuido a Pablo Diácono (†799), debido a que Guido de Arezzo (†1050) dio nombre a las notas de la escala musical utilizando la sílaba inicial de cada uno de los versos de la primera estrofa[121].

En el concilio Vaticano II se pidió que los himnos se restituyesen a su forma primitiva y se introdujesen otros del rico repertorio de la Iglesia[122]. Una Comisión especial, dirigida por el P. A. Lentini O.S.B., trabajó intensamente en este sentido, mientras se preparaba la actual *Liturgia de las Horas*. El criterio ha sido éste: cuidar la forma y conservar rectamente su sentido cristiano. Cuando lo exigían el rigor teo-

lógico, la verdad histórica, el carácter psicológico de los hombres de nuestra época, el ritmo o el acento, se han corregido los himnos antiguos[123].

7. Las preces

Con el nombre de *preces* se designa tanto a las intercesiones de Vísperas como a las invocaciones de las Laudes matutinas[124].

Este es, quizás, uno de los elementos más interesantes del trabajo de restauración de la *Liturgia de las Horas*. La Comisión conciliar trató de ellas sólo incidentalmente, siendo, sobre todo, obra del «Consilium», que juzgó oportuno acoger las sugerencias presentadas por algunas revistas. Las Preces no son un elemento nuevo en el Oficio, aunque últimamente estaba muy empobrecido. Eteria habla de ellas en *el diario de su peregrinación*[125]; *las Constituciones Apostólicas* presentan formularios de preces para la oración de la mañana y de la tarde[126]; los Santos Padres aluden a ellas en sus obras, por ejemplo, San Juan Crisóstomo[127]; y están prescritas también en las Reglas Monásticas y en los ritos litúrgicos Romano, Ambrosiano, Hispánico, Bizantino, Sirio, Caldeo, Copto, Etiópico, etcétera.

Las causas que motivaron su progresivo empobrecimiento son éstas: su carácter penitencial (que limitó su uso a días muy contados); la extensión de sus formularios; la poca variabilidad de los textos; la referencia a temas poco actuales, etcétera. Por eso en el «Consilium» de liturgia se pensó que esas preces debían restaurarse en Laudes y Vísperas, pero dotándolas de fórmulas breves y simples e inspiradas en la Biblia, en los libros litúrgicos, en las obras de los Santos Padres y en los documentos del Magisterio de la Iglesia, especialmente en los del Vaticano II.

Se han editado unas 1.269 fórmulas para los días feriales y tiempos privilegiados del año litúrgico (como Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua), fiestas principales y común de los Santos. Este hecho las convierte en un elemento precioso de la celebración de la Liturgia de las Horas, no sólo por razón de su carácter de intercesión universal, tan caracte-

rística de la oración cristiana, sino también por el rico contenido doctrinal y pastoral que aportan a los distintos tiempos y fiestas del año litúrgico.

Todas comienzan por una introducción, en la cual se sugiere la respueta que ha de dar la comunidad. Esta introducción es necesaria por dos razones principales: una de orden pastoral y otra de carácter teológico. Según confirma la dinámica existencial de la comunidad cultual, ésta necesita alguna monición previa o proposición de respuesta. En cuanto a las razones teológicas, baste recordar que la súplica y petición cristiana siempre fluyen del recuerdo y alabanza por las maravillas de Dios y son, al mismo tiempo, manifestación de la fe en los atributos divinos [128].

Las *Normas Generales* del Oficio Divino, refiriéndose a las preces señalan, entre otras cosas, las siguientes:

«Como se hace en el Padrenuestro, conviene enlazar las peticiones con la alabanza de Dios o la confesión de su gloria, o la conmemoración de la historia de la salvación».

«En las preces que tienen lugar en las Vísperas, la última intención es siempre por los difuntos».

«Como la Liturgia de las Horas es, ante todo, la oración de toda la Iglesia por toda la Iglesia e incluso por la salvación de todo el mundo, conviene que en las preces las intenciones universales obtengan absolutamente el primer lugar, es decir, que se ore por la Iglesia y los grados de la jerarquía, por las autoridades civiles, por los que sufren pobreza, enfermedades o aflicciones, por las necesidades de todo el mundo, a saber, por la paz y otras cosas semejantes».

«Es lícito, sin embargo, tanto en los Laudes matutinos como en las Vísperas, añadir ciertas intenciones particulares».

«Las preces que han de ser utilizadas en el Oficio están dotadas de tal estructura que pueden adaptarse a la celebración con el pueblo, a una pequeña comunidad y a la recitación hecha por uno solo» [129].

«Cada fórmula de las intenciones consta de dos partes, la segunda de las cuales puede utilizarse como respuesta variable».

«Por ello, se pueden seguir diversos modos, de forma que el sacerdote o el ministro digan ambas partes y la asamblea

interponga una respuesta uniforme o una pausa de silencio, o que el sacerdote o el ministro digan tan sólo la primera parte y la asamblea la segunda»[130].

«Además, las Conferencias Episcopales poseen la facultad tanto de adaptar las fórmulas propuestas en el libro de la Liturgia de las Horas, como de aprobar otras nuevas, observando, sin embargo, las normas que siguen»[131].

Al final de las preces se inserta, previa una conveniente monición, la oración del Padrenuestro, para que sea recitada por todos en común. Este elemento siempre estuvo vigente en el Oficio benedictino en Laudes y en Vísperas; el Oficio Romano, en cambio, las omitió en esas horas, que son las principales. La introducción de las preces en la actual *Liturgia de las Horas* ha sido un gran acierto teológico-litúrgico y pastoral.

8. Oraciones feriales

En la distribución mensual del Salterio, cada día de la semana tiene en Laudes y en Vísperas oraciones especiales, distintas de las de la Misa y adaptadas a esas horas litúrgicas[132]. Casi todas aluden a la luz. Conviene destacar este dato, ya que en la liturgia todo es signo eficaz de una realidad sobrenatural. El signo sensible del Oficio son las horas del día que la Iglesia ha dotado de una significación especial. La luz del día que *nace* o *se va* ofrece a la Iglesia una ocasión para la acción de gracias y la alabanza divina. La luz material del día se presenta como un elemento que significa dos aspectos del misterio cristiano: Cristo es la luz del conocimiento divino infundido en nosotros; es también la luz que irradia la gloria de Dios mostrada y comunicada a nosotros por su Resurrección. La oración de Vísperas del viernes alude siempre a la Pasión de Cristo.

También hay oraciones especiales para las Horas Menores (Hora media) y Completas, diferentes para todos los días de la semana, que aluden al momento característico de esas horas del día o a algún acontecimiento de la historia de la salvación acaecido en ellas. Los sacramentarios antiguos contienen bastantes oraciones para estas Horas[133].

9. Momentos de silencio

La *Liturgia de las Horas* prevé ciertos espacios de silencio. Su finalidad es facilitar la participación consciente y fructuosa. En la antigüedad existía un silencio sagrado después de cada salmo para reflexionar sobre su contenido. El movimiento litúrgico moderno ha revalorizado mucho este dato, pues consideró que el silencio no es una indigencia ni un vacío sino cúspide y plenitud. Las Normas Generales de la Liturgia de las Horas señalan su oportunidad, los momentos más adecuados y las desviaciones que han de evitarse [134].

10. Antífonas mariales al final del Oficio

Los antiguos monasterios tributaron un culto especial a la Madre de Dios e introdujeron en su honor, en lo que respecta al Oficio, ciertas preces votivas. Aunque más tardío, uno de los testimonios más explícitos es la carta que el sexto General de los Franciscanos, Juan Buralli, envió a todos sus frailes en 1249, indicándoles que en el coro cantasen únicamente lo que contenía el breviario; pero añadiendo: «Se exceptúan tan sólo las antífonas de la Bienaventurada Virgen María: *Regina caeli, Alma Redemptoris, Ave regina caelorum, Salve Regina,* que se cantan según los diversos tiempos, después de Completas...» [135].

En 1350, el Papa Clemente VI introdujo esas antífonas en el Breviario de la Curia papal y en la misma forma que los Frailes Menores. En la reforma del breviario que realizó San Pío V, se prescribió que dichas antífonas se recitasen al final de cada hora, tratando de suplir con ellas el Oficio diario de la Virgen María, que dejó de ser preceptivo. Esta situación continuó hasta la reforma de Pío XII quien, en 1955, mandó que las antífonas mariales se recitasen únicamente al final del Oficio, esto es: después de Completas. Se volvía así a la praxis originaria.

Las nuevas Normas del Oficio Divino confirman las disposiciones de Pío XII, aunque dejan en libertad la elección

de una u otra, salvo la antífona *Regina caeli*, reservada al tiempo pascual.

A las antífonas antes enumeradas se ha añadido, con gran acierto, el *Sub tuum praesidium*. Por otra parte, se deja en manos de las Conferencias Episcopales el añadir otros formularios (IGLH; n. 92).

Capítulo III
LAS HORAS DEL OFICIO DIVINO

1. Nocturnos - Oficio de lectura

La oración a media noche era conocida en el pueblo hebreo, pero no como hora *oficial* de oración. Así hay que entender algunos pasajes bíblicos, como el salmo 118, 62[1]. Se trataba de una práctica particular realizada por algunas personas de honda vida espiritual, las cuales, por otra parte, no lo hacían de modo habitual. En este sentido hay que interpretar también algunos textos del Nuevo Testamento[2].

Ciertos autores han confundido el origen de los nocturnos con la *pannujis* o vigilia dominical, que terminaba con la Eucaristía. En realidad son cosas totalmente distintas. El origen de los nocturnos hay que encontrarlo en una anticipación de las laudes matutinas que se tenían en algunas iglesias a las que asistían grupos de monjes. En la crónica de Eteria aparece con toda claridad[3]. Se trata de un oficio monástico, al que se unían también algunos seglares en determinadas partes. Casiano asegura que en Belén solían terminarse los nocturnos después del canto del gallo y antes de la aurora[4]. San Benito escribe que durante el invierno los monjes se levanten para los nocturnos a la hora octava, para que «se descanse hasta un poco más de media noche»[5]. Esta hora octava, según la costumbre romana, guardaba relación con el equinoccio; de ahí que variase según se estuviera más o menos cerca de él. Se ha comprobado que en Monte Casino la noche dura nueve horas el 21 de junio y quince el 21 de diciembre. En este punto, San Benito recoge la antigua tradición monástica: no se interrumpía el sueño para el rezo de

los nocturnos, sino que éstos se tenían al final del descanso nocturno.

Los obispos suburbicarios de Roma en el siglo VI se comprometían, bajo juramento, a rezar los nocturnos desde el primer canto del gallo hasta la mañana[6]. Los mismos textos litúrgicos aluden al hecho de celebrarse los nocturnos antes del alba; así, por ejemplo, en el invitatorio de Cuaresma se decía, inseparablemente unido a los maitines: «Non sit vobis vanum mane surgere ante lucem, quia promisit Dominus coronam vigilantibus».

Resulta más difícil demostrar, al menos como práctica general, que cada nocturno se celebrase a una hora determinada de la noche, uno en cada vigilia nocturna. La praxis habitual consistió en rezar todos los nocturnos seguidos, siendo variable, según la categoría de los días litúrgicos, el número binario o ternario.

A) Nomenclatura

Maitines ha sido el nombre más común, aunque no es el más antiguo. Los griegos lo denominaron *ortox*, que significa amanecer o mañana. También se los conoce con los nombres de *oficio después del sueño, oficio de la noche, salmodia matutina, oficio de medianoche, vigilias nocturnas, vigilias matutinas, vigilias, oficio del canto del gallo,* etc. En los siglos V-VI prevalecieron los nombres de *nocturnos* y *oficio nocturno.* Esta hora ha estado muy ligada a la oración matutina que hoy designamos con el nombre de *laudes* y antiguamente se llamó *laudes matutinas.* Con el paso del tiempo, el término *matutino* o *maitines* sirvió para designar la primera parte, es decir, los *nocturnos* y el de *laudes* para la oración de la mañana.

B) Evolución horaria

Ya se ha dicho que los nocturnos se celebraban antes de la aurora; de tal modo que al clarear el día debían haber concluido, incluso aunque no se hubieran recitado todos los elementos del formulario acostumbrado. Amalario dice, refiriéndose al Oficio Romano, que «apenas se veía clarear la luz de la mañana, en cualquier orden y número de leccio-

nes que se tuviera, se interrumpía el oficio nocturno y comenzaban las laudes»[7]. En algunos lugares interpretaron mal la indicación *media nocte* en las Reglas monásticas y adelantaron unas tres horas la celebración de los nocturnos, práctica que algunas órdenes religiosas mantienen hasta nuestros días. En el Medievo se introdujeron algunas modificaciones en este sentido y pronto se generalizó la costumbre de tener los nocturnos poco antes de la aurora. Sin embargo, ya en el siglo XII estaba muy difundida la costumbre de rezar los maitines en la tarde del día anterior. Esta praxis dio lugar a que esa hora del Oficio se designase con el nombre de *tinineblas*. La anticipación siguió un proceso lento pero ininterrumpido, llegándose a situar los nocturnos casi al mediodía del día anterior. En esta perspectiva se comprende bien que la reforma del Oficio promovida por el concilio Vaticano II haya afrontado la cuestión del sentido y oportunidad de esta hora, como diremos más adelante.

C) Estructura

Antes de la promulgación del libro *Liturgia de las Horas*, los nocturnos se consideraron siempre como el comienzo del Oficio de cada día; de ahí que estuviese vinculado con ellos lo que es un preludio de todo el Oficio y era desconocido en el primitivo Oficio Romano: el invitatorio. La primera referencia occidental del mismo se encuentra en la Regla de San Benito, pero es anterior a ella.

El salmo 94 y una antífona que se intercala en diversos momentos —normalmente cada dos versículos— se ha empleado siempre como invitatorio. En la actual *Liturgia de las Horas* se permite usar, según las circunstancias, además del salmo 94, los salmos 99, 66 ó 23. El *invitatorio* se considera como el comienzo del oficio; de ahí que no vaya unido *inseparablemente* a los Maitines.

Al invitatorio sigue el *himno*. En el breviario anterior los himnos del Oficio *ferial* aludían siempre al momento nocturno al que esta hora está unida. En general se trata de piezas poéticas de gran valor. En las *fiestas* los himnos siempre tenían por tema algún aspecto de esa celebración. En la *Liturgia de las Horas* los himnos del *Oficio de lecturas* están di-

vididos en dos series: una con significación nocturna y otra diurna, y son siempre distintos en cada una de las cuatro semanas en que se divide el salterio ferial.

En el Oficio anterior a la *Liturgia de las horas,* al himno seguían dos o tres nocturnos, cada uno de los cuales costaba de tres salmos y otras tantas lecturas con sus respectivos responsorios. En la nueva ordenación, al himno del Oficio de lecturas siempre siguen tres salmos y dos lecturas, una bíblica y otra que está tomada de la tradición de la Iglesia o de su hagiografía. A cada una de las lecturas sigue un responsorio, escogido del tesoro tradicional de la Iglesia o de nueva creación. Tiene como finalidad aportar nueva luz sobre la lectura que le precede, insertarla en la historia de la salvación, realizar el paso del Antiguo Testamento al Nuevo, transformar la lectura en oración y contemplación o aportar una agradable variedad con su belleza poética[8].

D) Sentido del Oficio de lecturas en la nueva ordenación de la «Liturgia de las Horas»

El *Oficio de lecturas* propone al pueblo cristiano, y de modo especial a las personas consagradas a Dios, una colección de textos muy selecta y abundante de la Sagrada Escritura y de las mejores páginas de los escritores sobre temas de espiritualidad, para su meditación y contemplación. Por este motivo ha disminuido la cantidad sálmica y ha aumentado la extensión y variedad de las lecturas; las cuales, por otra parte, van enmarcadas en un ambiente de oración, donde sea realidad un verdadero diálogo entre Dios y el hombre, según deseaba San Ambrosio: «a Él hablamos cuando oramos, a Él oímos cuando leemos los divinos oráculos»[9].

Siguiendo las indicaciones del Vaticano II, el *Oficio de lecturas* se ha compuesto para que pueda rezarse en cualquier hora del día, aunque en el coro conserva el carácter de alabanza nocturna[10]. Por este motivo, esta hora no va ligada a ningún momento del día ni de la noche, si bien los que tienen un derecho particular y los que laudablemente deseen conservar su carácter de alabanza nocturna pueden celebrarla de noche o muy de mañana, antes de las Laudes matutinas[11]. Las Normas Generales del Oficio Divino, conti-

nuando la más remota tradición cristiana, exhortan a celebrar la alabanza nocturna, para expresar y excitar en los fieles la espera del retorno del Señor[12]. Se permite alargar el Oficio de lecturas en las vigilias dominicales y en las de las solemnidades y fiestas mediante la adición de unos *cánticos* (que aparecen en el apéndice del libro de la *Liturgia de las Horas)* y la *lectura del evangelio de la misa del día* en las solemnidades y fiestas y, en los domingos, *el de la serie del misterio pascual,* según aparece en otro apéndice del mismo libro[13]. Posteriormente la S.C. para el Culto Divino ha dado unas normas especiales para que ciertas órdenes religiosas amplíen el Oficio, teniendo tres nocturnos en el Oficio de lecturas[14].

2. Laudes matutinas

A) Nomenclatura

Laudes siempre ha sido la oración de la mañana o, mejor, de la aurora. De ahí que su nombre primitivo fuese *agenda matutina, matutinorum solemnitas, psalmi matutini* o *matutini.* Más tarde, debido al grupo salmódico 148-150 que lleva el título de *laudes,* se utilizó este término para designar esta hora del Oficio Divino.

Ya hemos dicho que, en Jerusalén, los monjes y fieles piadosos adelantaban la oración de la mañana con salmos y cánticos, que terminaban al clarear el día, cuando llegaba el Obispo acompañado de su clero para celebrar la oración matutina. De ahí que, en su origen, los Laudes apareciesen unidos a los nocturnos. San Benito también los considera unidos, pues al describir los nocturnos dice que, una vez que éstos han finalizado, «dada la bendición, empiecen las Laudes»[15].

Las Laudes se rezaban al clarear el día. Este momento tenía tanta importancia que incluso se truncaban los nocturnos para dar lugar a las Laudes matutinas. San Benito cuida mucho de que los monjes se levanten a la hora establecida, con el fin de que el Oficio vigiliar se realice completo y no sea preciso abreviarlo para que las Laudes se recen

en su debido momento, es decir: *incipiente luce,* al rayar el alba[16]. Amalario afirma lo mismo al hablar del Oficio Romano[17].

Se conservan algunas referencias del esquema sálmico de Laudes de los siglos III y IV; por ejemplo, en las Constituciones Apostólicas aparece el salmo 62 como oración de la mañana[18]. La salmodia de Laudes estaba constituida por unos salmos fijos y otros que variaban según los días de la semana. Unos y otros fueron seleccionados por su carácter laudatorio y por su referencia a la mañana. Los salmos fijos fueron éstos: 50 (que, más tarde, se cambió en los domingos por el salmo 92), 62, 66, 148-150. Los salmos variables eran: 5, 42, 64, 89, 91, 99 y 142. La alusión a la mañana o a la primera luz del día es bien patente en casi todos ellos:

a) *Salmo 5, 4:* «Ya de mañana, Señor, te hago oír mi voz, temprano me pongo ante ti esperándote».

b) *Salmo 42, 3:* «Manda tu luz y tu verdad; ellas me conducirán...».

c) *Salmo 64, 9:* «Tú alegras las regiones del oriente y del poniente». (En la Vulgata es más explícito al decir *Exitus matutini* o *exitus mane* (el despuntar de la mañana).

d) *El Salmo 99:* no trae ninguna alusión al nuevo día, pero es un salmo de sentida alabanza a Dios y de acción de gracias, temas muy apreciados en la oración de la mañana. Con todo, muy pronto se sustituyó por el salmo 117, canto triunfal que se armoniza perfectamente con la celebración pascual del domingo y que, además, en el v. 27 dice: «Yavé es Dios, Él nos mandó su luz...».

e) *Salmo 142, 8:* (según la Vulgata): «Haz que oiga por la mañana tu misericordia...».

Todos estos salmos se han conservado en el nuevo libro de la *Liturgia de las Horas,* precisamente por su referencia a la mañana o a la luz[19].

B) Los salmos y cánticos semanales de Laudes en la Liturgia de las Horas

La distribución del Salterio en cuatro semanas ha provocado una nueva reestructuración del orden de los salmos en el Oficio Divino. Con tal motivo se han seleccionado sal-

mos y cánticos más adaptados a las horas en que iban a emplearse. Este criterio se ha tenido especialmente en cuenta en Laudes y Vísperas. He aquí la relación completa.

a) Semana I:

a') Domingo: Salmo 62: «Tú eres mi Dios por ti madrugo». Orígenes comenta: «Madruga por Dios todo el que rechaza las tinieblas». Cántico: Daniel 3, 57-88.56: «Criaturas todas del Señor, bendecid al Señor». El Apocalipsis exhorta a que todos sus siervos alaben al Señor (19, 5). Salmo 149: Alegría de los Santos. Los hijos de la Iglesia, nuevo Pueblo de Dios, se alegran en su Rey, Jesucristo.

b') Lunes: Salmo 5: Oración de la mañana de un justo perseguido. Cántico: 1 Cron. 29, 10-13: Sólo a Dios se debe el honor y la gloria: «Bendito eres, Señor, Dios de nuestro Padre Israel». Esto nos evoca el texto de Ef. 1,3: «Bendito sea Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo». Salmo 28: Dios se manifiesta en la tempestad. La voz del Señor sobre las aguas nos evoca el texto de Mt. 3, 17: «Vino una voz del Cielo que decía: Éste es mi Hijo, el amado, el predilecto».

c') Martes: Salmo 23: Entrada solemne de Dios en su templo. Esto nos lleva a la consideración de que las puertas del Cielo, según expresión de San Ireneo, se abren ante Cristo que, como hombre, sube al Cielo. Cántico: Tob. 13, 1-10: Esperanza de Israel en Babilonia. Salmo 32: Himno al poder y a la providencia de Dios. «La Palabra del Señor hizo el Cielo», se dice en este salmo. San Juan nos dice en su Evangelio 1, 3: «Por medio de la Palabra se hizo todo».

d') Miércoles: Salmo 35: «Tu luz nos hace ver la luz». Esto nos lleva a la frase de San Juan: «El que me sigue no camina en tinieblas sino que tendrá la luz de la vida» (Jn. 8, 12). Cántico: Judit 16, 2-3. 15-19: «Cantaré a mi Dios un cántico nuevo», se dice en él y nos evoca la frase del Apocalipsis 5, 9: «Cantaban un cántico nuevo». Salmo 46: «Pueblos todos, batid palmas»: Entronización del Dios de Israel. En el símbo-

lo decimos que Cristo está sentado a la derecha del Padre y que su reino no tendrá fin.

e') Jueves: Salmo 56: Bellamente se dice en este salmo: «...despertad, cítara y arpa; despertaré a la aurora». En realidad es una oración confiada en medio de la persecución; y la tradición cristiana, como lo testifica San Agustín, lo ha referido a la Pasión del Señor. Cántico, Jer. 31, 10-14: Felicidad del pueblo redimido. Cristo murió para reunir a los hijos de Dios dispersos (Jn. 11, 51.52). Salmo 47: Himno a la gloria de Jerusalén.

f') Viernes: Salmo 50: Su carácter penitencial ha determinado su fijación en el viernes. Se trata de una penitencia en el sentido estricto del término, que lleva a la renovación: «renuévame por dentro con espíritu firme», se dice en él. Esto nos evoca el texto paulino: «Que el Espíritu renueve vuestra mentalidad: vestíos de la nueva condición humana» (Ef. 4, 23-24). Cántico: Is. 45, 15-26: Que todos los pueblos se conviertan al Señor. San Pablo dirá más tarde: «que toda rodilla se doble al nombre del Señor» (Fil. 2, 10). Salmo, 99: Alegría de los que entran en el templo. San Atanasio dice que a los redimidos se les manda entonar un canto de victoria.

g') Sábado: Salmo 118, 145-152: Himno a la ley divina. San Pablo nos dice que amar es cumplir la ley entera (Rm. 13-10). Cántico: Ex. 15, 1-4. 8-13. 17-18: Himno a Dios, después de la victoria del mar Rojo. San Juan nos dice en el Apocalipsis que los que habían vencido a la bestia cantaban el himno de Moisés (Ap. 15, 2-3). Salmo, 116: Invitación universal a la alabanza divina. En la carta a los Romanos (15, 8-9) se dice que Cristo acoge, por su misericordia, a todas las naciones apra que alaben a Dios.

b) Semana II:

a') Domingo: Salmo 117: Salmo pascual por antonomasia entre los cristianos: victoria y acción de gracias. La piedra que desecharon los arquitectos se ha convertido en piedra angular (cfr. Act. 4, 11). Cántico: Dan. 3, 52-57: Invita-

ción a toda la creación a alabar al Señor y ofrecimiento de una fórmula adecuada. Salmo, 150: Alabad al Señor. Doxología final de todo el Salterio.

b') Lunes: Salmo 41: Deseos del Señor, manifestado con la figura de la cierva que busca las corrientes de agua. En el Apocalipsis nos dice San Juan que el que tenga sed, y quiera, que venga a beber el agua de la vida (Ap. 22, 17). Cántico: Is. 36, 1-7. 13-16: Súplica en favor de la ciudad santa de Jerusalén. Salmo 18, A: Alabanza a Dios, creador del universo.

c') Martes: Salmo 42: Deseo del Templo y, en definitiva, de Dios. Cántico: Is. 38, 10-14. 17-20: Angustias de un moribundo y alegría de la curación (cfr. Ap. 1, 17-18). Salmo 64: Solemne acción de gracias en Sión que, como dice Orígenes, ha de entenderse de la gloria eterna.

d') Miércoles: Salmo 76: Recuerdo del pasado glorioso de Israel. Cántico: 1 Sam. 2, 1-10: Alegría de los humildes en Dios. Evocación del Magnificat: «derriba del trono a los poderosos y a los humildes enaltece» (Lc. 1, 52-53). Salmo 96: Según San Atanasio este salmo canta la salvación del mundo y la conversión de todos los pueblos. En él se dice: «amanece la luz para el justo y la alegría para los rectos de corazón».

e') Jueves: Salmo 79: Oración pidiendo la restauración de Israel; toda restauración, también la nuestra, y, para ello, nada mejor que la presencia de Cristo: «Ven, Señor Jesús» (Ap. 22, 20). Cántico: Is. 12, 1-6: Acción de gracias del pueblo redimido. En él se dice: «Y sacaréis aguas con gozo de las fuentes de la salvación»; lo cual nos evoca estas otras palabras del Evangelio: «El que tenga sed que venga a Mí y que beba» (Jn. 7, 37). Salmo 80: Solemne renovación de la alianza.

f') Viernes: Salmo 50. Cántico: Hab. 3, 2-4. 13a. 15-19: Juicio de Dios. Anuncio de la salvación: «Levantaos, alzad la cabeza, se acerca vuestra liberación» (Lc. 21, 28). Salmo 147:

Acción de gracias por la restauración de Jerusalén, ciudad santa.

g') Sábado: Salmo 91: Salmo de la mañana, como ya se ha dicho. Según San Atanasio este salmo canta las maravillas realizadas en Cristo; pero originariamente es una alabanza al Creador. Cántico: Dt. 32, 1-12: Beneficios de Dios para con su pueblo. Evocación de las palabras de Cristo: «¡Cuántas veces he querido agrupar a tus hijos como la gallina cobija a los polluelos bajo las alas» (Mt. 23, 37). Salmo 8: Majestad del Señor y dignidad del hombre. En el libro de la *Liturgia de las Horas* se incluye la frase paulina: «Todo lo puso bajo sus pies y lo dio a la Iglesia como cabeza, sobre todo» (Ef. 1, 22).

c) Semana III:

a') Domingo: Salmo 92: «El Señor reina vestido de majestad». San Juan, en el Apocalipsis, nos dice que demos gracias al Señor, con alegría y regocijo, pues ha establecido su reinado (Ap. 19, 6-7). Cántico: Como en la semana primera Salmo 148: Alabanza del Dios creador.

b') Lunes: Salmo 83: Añoranza del Templo en el piadoso israelita. Bien podemos aplicárnoslo con las palabras de la carta a los Hebreos (13, 14): «No tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la futura». Cántico: Is. 2, 2-5: Peregrinación de los pueblos hacia el Señor, como dice el Apocalipsis: «Todas las naciones vendrán y se postrarán ante Ti» (15, 4). Salmo 95: El Señor es rey y juez del mundo; por eso se dice en él: «Cantad al Señor un cántico nuevo», que nos evoca la frase del Apocalipsis: «Cantaban un cántico nuevo ante el trono, en presencia del Cordero» (14, 3).

c') Martes: Salmo 84: Nuestra salvación está cerca. Orígenes dice que Dios bendijo a nuestra tierra cuando le envió el Salvador. Cántico: Is. 26, 1-4. 7-9. 12: Himno después de una victoria. Salmo 66 ó 94: Invitación a todos los pueblos a alabar al Señor.

d) Miércoles: Salmo 85: Oración de un pobre ante las dificultades: «Bendito sea Dios que nos consuela en todas nuestras luchas» (2. Cor. 1, 3.4). Cántico: Is. 33, 13-14: Justicia de Dios. Salmo 97: El Señor, juez vencedor. Según San Atanasio, este salmo canta la primera venida del Señor y la conversión de los paganos.

e') Jueves: Salmo 86: Himno a Jerusalén, madre de todos los pueblos. San Pablo dice que la Jerusalén de arriba es libre y es nuestra madre (Gal. 4, 26). Cántico: Is. 40, 10-17: El buen pastor es el Dios Altísimo, llega y trae el salario (Ap. 22, 12). Salmo 98: Santo es el Señor, nuestro Dios.

f') Viernes: Salmo 50. Cántico: Jer. 14, 17-21: Lamentación del pueblo en tiempo de hambre y de guerra. Salmo 99: Alegría de los que acuden a las celebraciones litúrgicas.

g') Sábado: Salmo 118, 145-152: Como en la primera semana. Cántico: Sab. 9.1-6.9-11: Petición de la sabiduría. El Señor dice en el evangelio: «Os daré palabras y sabiduría a las que no podrá hacer frente... ningún adversario vuestro» (Lc. 21, 15). Salmo 116: Como en la semana primera.

d) Semana IV

a') Domingo: Salmo 117: De hondo sentido pascual, como ya se ha dicho. Cántico: Dn. 3, 52-57. Salmo 150: Se ha dado ya referencia completa.

b') Lunes: Salmo 89: En él se dice: «Por la mañana sácianos de tu misericordia». Es un salmo adscrito a Laudes desde antiguo. Cántico: Is. 42, 10-16: Cántico nuevo al Dios vencedor y salvador (cfr. Apl. 15, 3). Salmo 134, 1-12: Himno a Dios por sus maravillas.

c') Martes: Salmo 100: Propósitos de un príncipe justo. Cántico: Dn. 3, 26.27.34-41: Oración de Zacarías en el horno. Salmo 143, 1-10: Oración de un rey, pidiendo la victoria.

d') Miércoles: Salmo 107: Alabanza al Señor y petición de

auxilio. Cántico: Is. 61, 10-62, 5: Alegría del Profeta ante la nueva Jerusalén. Salmo 145: Felicidad de los que esperan en Dios.

e') Jueves: Salmo 142, 1-11: Lamentación y súplica ante la angustia. Cántico: Is. 66, 10-14a: Consuelo y gozo para la Ciudad Santa. Salmo 146: Poder y bondad del Señor.

f') Viernes: Salmo 50. Cántico: Tob. 13, 10-13.15.16b-17: Acción de gracias por la liberación del pueblo. Salmo 147: Restauración de Jerusalén.

g') Sábado: Salmo 91: Alabanza a Dios que, con sabiduría y justicia, gobierna la vida de los hombres. Cántico: Ez. 36, 24-28: Dios renovará a su pueblo. En el Apocalipsis se dice: «Ellos serán su pueblo y Dios estará con ellos» (Ap. 21). Salmo 8: Majestad del Señor y dignidad del hombre.

C) Los himnos de Laudes

Todos los himnos de Laudes del oficio *ferial* han hecho siempre alusión a la luz del amanecer. En cuadros de vivo colorido se nos presentan los diversos aspectos que el hombre, más el antiguo que el moderno, observa al comenzar el día: las tinieblas que se retiran; la luz que aparece; el despertar de la naturaleza lleno de animación y de vida; el canto del gallo que anuncia al nuevo día; la esperanza que renace en el corazón del enfermo después de largas horas de espera y de insomnio. Pero la Iglesia no se queda en una mera consideración bucólica. A través de estos fenómenos de la naturaleza, ella nos exhorta a salir de las tinieblas del pecado y a revestirnos con la luz de Cristo resucitado. Este bagaje, ya tan grandioso, ha sido enriquecido en la *Liturgia de las Horas* gracias a la añadidura de una nueva serie de himnos específicos.

Según ya se ha dicho, el himno de Laudes —como el de las demás Horas— aparece siempre al principio, para darles el sentido verdadero y evitar que, al final, aparezcan dos elementos líricos.

El tema de la luz del día aparece con mucha frecuencia

en las oraciones feriales de Laudes aplicado a Cristo, verdadera luz de las almas, de modo especial en su Resurrección, a la cual también se hace referencia en no pocos casos.

D) Laudes en la nueva ordenación de la Liturgia de las Horas

Las Laudes matutinas se destinan y ordenan a santificar el tiempo de la mañana. Esta finalidad aparece en muchos de sus elementos.

Esta índole matinal se expresa muy bien con unas palabras de San Basilio: «Las alabanzas matutinas se destinan a que sean consagrados a Dios los primeros movimientos de nuestra alma y de nuestra mente, y nuestro primer cuidado ha de ser el de alegrarnos con el pensamiento de Dios, según está escrito: *Me he acordado de Dios y me he deleitado* (Ps. 76, 4). Ni el cuerpo se ponga a trabajar antes de hacer lo que está dicho: *Oraré a Ti, Señor; por la mañana oirás mi voz; de mañana te presentaré mi súplica y me quedaré a la espera* (Ps. 5, 4-5)[20].

Además, esta hora, rezada al brillar la nueva luz del día, evoca la Resurrección del Señor Jesús, luz verdadera que ilumina a todos los hombres (Jn. 1, 9), y el «sol de justicia» (Mal. 4, 2) «que nace de lo alto» (Lc. 1, 78). Por todo esto, se comprende bien el aviso de San Cipriano: «Hay que orar por la mañana, para que sea celebrada con la oración matutina la Resurrección del Señor»[21].

3. Horas menores. Hora intermedia

Con el nombre de *Horas Menores* se conocen, en la historia del Oficio Divino, cuatro horas intermedias que se rezan entre las Laudes matutinas y las Vísperas. Estas horas son: Prima, Tercia, Sexta y Nona. Siempre fueron más cortas que Laudes y Vísperas, pues había que armonizarlas con la ley divina del trabajo.

A) Prima

El origen de esta hora es monástico. Nos lo cuenta Casiano en su obra sobre las instituciones de los cenobitas. A

fines del siglo IV, mientras estaba en Belén, observó que comenzaba a introducirse una nueva hora en el Oficio Divino con un fin disciplinar. Los monjes terminaban el Oficio nocturno y las Laudes dos horas antes de salir el Sol. Había que llenar ese tiempo, pues resultaba demasiado largo hasta la hora de Tercia. Dadas las circunstancias de entonces, la lectura, la oración y el trabajo manual no eran la solución adecuada; ésta había que buscarla en una mejor distribución del horario monástico y del Oficio Divino. Aquellos monjes pensaron que lo mejor era introducir una oración colectiva, y muchos recibieron con agrado la innovación, pues veían en ella un modo concreto de realizar lo que dice el Salmista: «Septies in die laudem dixi tibi». Aunque el sentido auténtico de *septies* no es *siete veces* sino *muchas veces*, ellos desconocían ese sentido o lo interpretaron de modo acomodaticio.

En los monasterios orientales encontró mucha resistencia esta nueva hora del Oficio; sin embargo, en Occidente se propagó con gran rapidez. San Benito la incluye en su Oficio Divino y la llama *Prima*. En realidad es una duplicación de Laudes y no deja de llamar la atención que haya durado tanto tiempo en la Iglesia. Fue suprimida por el concilio Vaticano II[22].

En la Edad Media se introdujo en algunos monasterios el llamado «officium capituli», que luego se extendió al Oficio general. Consistía en la lectura del martilogio, lectura espiritual o de la regla monástica respectiva y unas preces en orden al trabajo que había de realizarse[23].

B) Tercia, Sexta, Nona

Según hemos visto, la Iglesia no tardó en aceptar la división greco-romana del tiempo y muy pronto adoptó la costumbre de hacer una oración en esos momentos del día. Se trataba de una oración breve, para no interrumpir demasiado el trabajo. San Benito les asignó en los días feriales los salmos que, por su brevedad, no exigían mucho tiempo y podían recitarse de memoria en el caso de que, por realizar un trabajo distante del monasterio, hubieran de decirse en el lugar mismo del trabajo[24].

La estructura de estas horas siempre ha sido muy simple· himno, tres salmos, capítula y oración. Su sentido místico ha sido muy variado, como ya se ha hecho notar. Sin embargo, los himnos que han perdurado hasta nuestros días les confieren un sentido peculiar: los tres atribuidos con algunas dudas a San Ambrosio se refieren a distintas posiciones de la Tierra con respecto al Sol, para deducir de ello alguna consecuencia de orden espiritual. En el de *Tercia* se supone al Sol en el segundo cuarto de la jornada, con pleno esplendor y calor; lo cual sugiere la acción del Espíritu Santo en las almas, que vino sobre los Apóstoles el día de Pentecostés a esa hora. En el de *Sexta* se contempla al Sol en el mayor grado de su intensidad calorífica. Esto hace pensar en los ardores maléficos, físicos y morales, y provoca un espontáneo deseo de preservación[25]. En el de la hora de *Nona* se ve al Sol que declina. Esto sugiere el deseo de una vida que no termine nunca: «ilumina mi ocaso con una luz que haga perenne la vida».

Las Normas Generales del Oficio explican así la naturaleza y finalidad de las Horas Menores: «Por una tradición muy antigua, los cristianos han tenido costumbre de orar, a impulsos de la devoción privada, en diversos tiempos, a lo largo del día, incluso en medio del trabajo, para imitar a la Iglesia apostólica. Esta tradición ha cuajado en formas diversas, y con el correr de los tiempos, en celebraciones litúrgicas. La costumbre litúrgica, tanto del Oriente como del Occidente, mantuvo Tercia, Sexta, y Nona, principalmente porque a estas Horas se unía el recuerdo de acontecimientos de la Pasión del Señor, y de la primera expansión evangélica»[26]. Fuera del coro, salvo derecho particular, está permitido elegir una de las tres horas: la más adecuada al momento del día. Cualquiera que sea la elegida, siempre se designa como *hora media* u *hora intermedia*[27].

4. Vísperas

A) Orígenes

Como Laudes es la oración de la mañana, Vísperas es la oración del atardecer. Tienen la misma correspondencia.

Las primeras fórmulas de oración vespertina las encontramos en el uso judío-cristiano de saludar ritualmente a la luz, cuando, al hacerse de noche, se encendía la lámpara, convertida enseguida en símbolo de Cristo, luz indefectible, y se daba comienzo a la vigilia dominical, con el ágape correspondiente. La *Tradición Apostólica* (siglo III) inserta el rito de encender las lámparas y la oración eucarística proclamada por el obispo, con la cual da gracias a Dios que, por medio de Cristo, nos ha iluminado, revelándonos su luz. Por lo mismo, en el siglo III constatamos que la oración de la tarde tiene tres elementos: el lucernario, el ágape y unos salmos y lecturas adecuadas. Con el tiempo, se separaron o se suprimieron. Eteria atestigua que antes de la oración de la tarde se tenía el *licinicon (nam nos dicimus lucernare),* que consistía en encender las lámparas; después venían los salmos *lucernares.* Esta realidad aparece en muchas liturgias; en Roma debió de caer en desuso hacia el siglo XIV. San Benito menciona la oración vespertina pero no el lucernario[28].

B) Nomenclatura

Los nombres con que se ha designado esta hora en la tradición eclesial han sido éstos: *lucernario, vísperas, duodécima.* Ya conocemos el sentido del lucernario; vísperas era la primera de las cuatro partes de la noche; duodécima indica la última hora anterior a la puesta del Sol. La denominación *duodécima* es menos frecuente; sin embargo, las otras dos se consideraron como sinónimas, al menos durante algún tiempo, aunque conviene tener en cuenta la evolución de ambos términos. En las Constituciones Apostólicas se llama *lucernario* al oficio estrictamente eclesiástico de la tarde. Eteria designa con ese nombre tanto la primera parte (monástica) como la segunda (eclesiástica). Más tarde se reservó este término para designar sólo la primera parte. Según Raffa, lo mismo sucedió en Occidente con el término *vísperas* que, con el tiempo, se utilizó para indicar la parte correspondiente al oficio monástico, mientras que la que había sido propia de los clérigos se denominó *completas*[29].

C) Estructura y significado

El esquema es similar al de Laudes; y también su simbolismo, pero a la inversa: la desaparición de la luz hace de-

sear su retorno. El retorno de la luz, según expresión de San Cipriano, es la venida de Cristo, que nos dará la gracia de la luz eterna[30].

Las nuevas Normas del Oficio resumen así el sentido de las Vísperas: «Se celebran las Vísperas a la tarde, cuando ya declina el día, "en acción de gracias por cuanto se nos ha otorgado en la jornada y por cuanto hemos logrado realizar con acierto"[31]. También hacemos memoria de la Redención por medio de la oración que elevamos «como el incienso en presencia del Señor", y en la cual el alzar de las manos es oblación vespertina[32]. Lo cual "puede aplicarse también con mayor sentido sagrado a aquel verdadero sacrificio vespertino que el Divino Redentor instituyó precisamente en la tarde en que cenaba con los Apóstoles, inaugurando así los sacrosantos misterios, y que ofreció al Padre en la tarde del día supremo, que representa la cumbre de los siglos, alzando sus manos por la salvación del mundo"[33]. Y para orientarnos con la esperanza hacia la luz que no conoce ocaso, oramos y suplicamos para que la luz retorne siempre a nosotros, pedimos que venga Cristo a otorgarnos el don de la luz eterna[34]. Precisamente en esta Hora concuerdan nuestras voces con las de las iglesias Orientales al invocar a la "luz gozosa de la santa gloria del eterno Padre, Jesucristo bendito; llegados a la puesta del Sol, viendo la luz encendida en la tarde, cantamos a Dios Padre, Híjo y Espíritu Santo...".

»La oración de la comunidad cristiana deberá consistir, ante todo, en los Laudes de la mañana y las Vísperas: foméntese su celebración pública o comunitaria, sobre todo entre aquellos que hacen vida común. Recomiéndese incluso su recitación individual a los fieles que no tienen la posiblidad de tomar parte en la celebración común»[35].

Todo esto aparece de modo especial en el Oficio ferial de la *Liturgia de las Horas*, sobre todo en los himnos y oraciones, donde es fácil encontrar las expresiones siguientes: «Tú, Señor, que iluminas la noche y haces que después de las tinieblas amanezca nuevamente la luz, haz que durante la noche nos veamos exentos de culpa y que al clarear el nuevo día podamos reunirnos otra vez en tu presencia para darte gracias»[36]. «Dios todopoderoso y eterno, Señor del día

y de la noche, humildemente te pedimos que la luz de Cristo, verdadero sol de justicia, ilumine siempre nuestras vidas...»[37]. «Señor, Tú que con razón eres llamado luz indeficiente, ilumina nuestro espíritu en esta hora vespertina...»[38]. «Quédate con nosotros, Señor Jesús, porque el día se acaba; sé nuestro compañero de camino, ilumina nuestros corazones, reanima nuestra débil esperanza; así, nosotros, juntamente con nuestros hermanos, podremos reconocerte en las Escrituras y en la fracción del pan»[39]. La oración asignada al viernes alude, en las cuatro semanas, a la Pasión del Señor.

Los salmos de Vísperas del nuevo libro *Liturgia de las Horas* se han seleccionado con un criterio especial. En efecto, en lugar de seguir la tradición vigente hasta 1911, que asignaba los salmos 109-147 a las Vísperas, ahora, salvo en los domingos, se ha tenido en cuenta el hecho de que en algunas parroquias asisten los fieles al canto de Vísperas, realidad que se quiere potenciar; lo cual aconsejó realizar una selección de salmos ricos en expresividad y fáciles de comprender. Por eso, además de la serie 109-147, se incluyen otros salmos con géneros literarios diferentes; a saber:

—*lamentaciones individuales,* que expresan frecuentemente una oración confiada, por ejemplo, los salmos 10 (lunes de la primera semana), 26 (miércoles de la primera semana), 61 (miércoles de la segunda semana);

—*acción de gracias individual,* por ejemplo, los salmos 29 y 30 (jueves de la primera semana); 40 (viernes de la primera semana);

—*cantos reales:* oraciones por el rey; por ejemplo, los salmos 19 y 20 (martes de la primera semana), 71 (jueves de la segunda semana);

—*canto nupcial;* por ejemplo, el salmo 44 (lunes de la segunda semana;

—*enseñanza de la Sabiduría,* como los salmos 14 (lunes de la primera semana) y 48 (martes de la segunda semana);

—*cantos a Sión,* como el salmo 45 (viernes de la primera semana).

5. Completas

Como lo indica su mismo nombre, Completas es la última parte del Oficio. Ya en los Cánones de Hipólito se dice:

«Oramos también cuando el Sol se pone, porque es el fin del día»[40]. Durante algún tiempo se pensó que habría sido San Benito quien introdujo en el Oficio esta hora; pero San Basilio, San Juan Crisóstomo y otros atestiguan la existencia en los monasterios de una oración colectiva después de Vísperas, de la cual formaba parte el salmo 90, salmo que siempre se ha considerado específico de Completas, incluso en la reforma de Pablo VI.

En Oriente se le designa con el nombre de *Apodeipnía*, es decir, *después de la cena*[41] o también *prozypnía*, que significa *antes del sueño*[42]. En la vida de San Antonio escrita por San Atanasio, se le da el nombre de «Oficio antes del sueño»[43]. Casiano la describe con esta expresión: «dos salmos que, según la costumbre, cantan los monjes antes del sueño»[44].

En la estructura de esta Hora ha tenido importancia su origen monástico: lectura espiritual, acto penitencial y salmos. Con el tiempo, estas tres partes se revistieron de ritos y fórmulas suplementarias, algunas de ellas de gran belleza; incluso se incluyó el cántico evangélico *Nunc dimittis*, considerado cántico del atardecer porque Simeón lo proclamó en el crepúsculo de su vida. San Benito no lo menciona, pero aparece ya en el Oficio Romano-Benedictino descrito por Amalario.

Según las Normas Generales del Oficio Divino «las Completas son la última oración del día, que se ha de hacer antes del descanso nocturno, incluso después de la media noche, si así lo exige el caso»[35].

Se comienza, como en las demás horas, por el verso: «Dios mío, ven en mi auxilio». Sigue, laudablemente, el examen de conciencia, que en la celebración comunitaria se hace en silencio o se inserta en el acto penitencial según las fórmulas del Misal Romano. Después se reza el himno. En la salmodia dominical se usan los salmos 4 y 133 después de las primeras vísperas y el 90 después de las segundas. Para los demás días se han escogido aquellos salmos que excitan la confianza en el Señor, aunque está permitido sustituirlos por los salmos del domingo, principalmente para facilidad de quienes desean recitar de memoria las Completas. Des-

pués de la salmodia se hace la lectura breve, a la que sigue el responsorio *In manus tuas;* luego se dice, con su antífona, el cántico evangélico *Nunc dimittis,* que viene a ser como el vértice de toda la Hora. Se dice una oración conclusiva, que es distinta todos los días de la semana. Se concluye con la antífona mariana.

Capítulo IV
PARTICIPACION ACTIVA DE LOS FIELES EN LA LITURGIA DE LAS HORAS
VISION HISTORICA DE CONJUNTO

El precepto de Cristo «es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer» (Lc. 18, 1), dirigido a todos sin distinción, fue acogido por cada uno de los cristianos y por la Iglesia en cuanto comunidad, Cuerpo Místico de Cristo. San Pablo dirá, más tarde, a los fieles de Tesalónica: «orad sin interrupción» (1 Tes. 5, 17).

Pero la oración individual de cada uno de los cristianos, aun vivificada por la gracia y, por tanto, de valor inestimable, nunca podrá ser tan perfecta como la del Cuerpo Místico de Cristo, es decir, como el Oficio Divino. Porque la Liturgia de las Horas, además de haber sido consagrada a lo largo de los siglos por la recitación de millones de fieles y de haber sido creada por la sabiduría y la piedad de las generaciones cristianas como una enciclopedia universal de textos divinos y humanos, contiene, junto con la Misa y los Sacramentos, el aroma más exquisito y de más subido valor que pueda elevarse de la tierra al Cielo.

Ahora bien, la Liturgia de las Horas, aunque siempre fue y es oración oficial de todo el Cuerpo Místico de Cristo, no pocas veces ha sido, al menos en la práctica, patrimonio exclusivo de un grupo de personas elegidas especialmente para esta misión: clero y congregaciones monásticas. Los demás fieles se consideraron, sobre todo en algunos siglos, excluidos o eximidos.

Es verdad que siempre existió un cierto número de fieles que participaba en la celebración de algunas Horas del Oficio en determinados días o tiempos del año litúrgico; pero

la mayor parte del pueblo cristiano permaneció ajeno a esta magnífica oración, a pesar de no haber existido nunca una ley eclesiástica que prohibiera participar activamente al Pueblo de Dios en tales celebraciones.

El movimiento litúrgico moderno, iniciado en la mitad del siglo pasado, ha promovido vigorosamente la participación de los fieles en la Liturgia de las Horas. Esto es aplicable de modo especial al pontificado de Pío XII quien, ya en la encíclica *Mediator Dei* (1947), exhortaba a todos los fieles a la participación activa en el Oficio Divino.

Quizás no sea estéril seguir las vicisitudes de la oración oficial de la Iglesia a través de los siglos, por lo que se refiere a los fieles, como premisa histórica para orientar las iniciativas pastorales de ahora y del futuro; pues las enseñanzas del pasado pueden servir de estímulo y guía en esta cuestión.

1. Primer período: siglos I-IV

Durante los tres primeros siglos no existen las Horas Canónicas en sentido estricto. Es verdad que la comunidad cristiana se reúne para orar, bajo la presidencia de sus pastores, e incluso con cierta frecuencia; pero no hay un horario fijo ni una organización plena de esa oración; y, si existe, ésa no es la norma general. Las persecuciones, la hostilidad del ambiente político-social, la dificultad para encontrar edificios idóneos, la misma organización interna, aún no plenamente estructurada, no lo permitían.

Sin embargo son muchos los testimonios de esa época que refieren la existencia de una oración cristiana en las diversas horas del día. Y, lo que es más importante, esos testimonios se refieren a todos los cristianos, no sólo a los clérigos y a los que habían abrazado la vida monástica.

A) Momentos de oración

Los primeros cristianos acoplaron el precepto de orar siempre a las divisiones horarias de la jornada, aspecto sobre el cual existía gran diversidad.

Los hebreos dividían el día en tres partes: mañana, mediodía y tarde. Lo mismo ocurría con la noche: se dividía en tres vigilias: la de la tarde, la de la noche y la de la mañana. De acuerdo con este sistema, la norma de la oración continua la cumplían los hebreos más fervorosos orando tres veces durante el día y tres veces por la noche. En tiempos del Señor y de los Apóstoles los hebreos recitaban tres veces al día la oración nacional: «Shemoneh Esrhe» (=dieciocho fórmulas), que se relacionaba con las horas de los sacrificios en el Templo. Las primeras comunidadses cristianas, procedentes en general de los hebreos, se acomodaron a este horario oracional. Los Hechos de los Apóstoles hablan de la oración de San Pedro a la *hora sexta* (Act. 10, 9) y relatan que él y San Juan suben al Templo a la *hora de nona* (Act. 3, 1).

Un testimonio interesante de esa época es la Regla de la comunidad no cristiana de Qumrán. Dice así: «Cuando la luz comienza a dominar y cuando está en lo más alto de su carrera y cuando se retira al refugio que le está señalado; al comienzo de las vigilias de las tinieblas... y cuando están en lo más alto de su curso y cuando se retiran ante la luz; al asomarse las estrellas fuera de su santa morada y a su reintegro al lugar de la gloria... con la entrada del día y de la noche yo entro en la Alianza de Dios y con la salida de la tarde y de la mañana yo celebro sus preceptos y en ellos quiero establecer mi morada para no abandonarla nunca» (Regla X, 1, 3 y 10). Lo mismo manifiestan en sus himnos. En todos estos testimonios es muy acusada la conexión entre los tiempos dedicados a la oración y a las diversas fases astronómicas del día y de la noche. Gracias a ellos podemos interpretar mejor la práctica de los cristianos de los primeros siglos y entender con mayor precisión la naturaleza propia de la Liturgia de las Horas, su estructura y los elementos de que se compone.

B) Elementos de la primitiva oración

La *Didaché*, documento importantísimo del siglo primero, ordena a los cristianos el rezo del Padrenuestro tres veces al día.

De esa época data el himno vespertino *Fos hilaron* (=Oh

luz gozosa). Muchos autores ven en los escritos del N.T. fragmentos de himnos antiquísimos, en los que se procura dar una síntesis del mensaje cristiano: a) Dios, dispensador de la salvación; b) Cristo, artífice de la salvación, el Salvador; c) la comunidad cristiana, fruto de esa salvación. Por lo mismo, la salvación es elemento frecuentísimo en la temática de esos himnos: la salvación en su fuente (Dios dispensador); la salvación en su agente (Cristo) y la salvación en sus efectos (la comunidad cristiana). Estos himnos manifiestan, inmediata y psicológicamente, la conciencia alegre de la primera comunidad cristiana que se sentía salvada. (Como ejemplo de esos himnos pueden citarse: 1 Tim. 3, 16; 6, 15-16; 2 Tim. 2, 11-13; Ef. 5, 14; Fil. 2, 6-11; Rom. 8, 28-29; 1 Tes. 5, 16-22 y los himnos bautismales de la primera Carta de San Pedro: 1,2. 3-5; 2, 22-25; 5, 5-9).

No podemos olvidar los cánticos evangélicos: *Magnificat, Benedictus* y *Nunc dimittis,* que fueron cantados por las primeras comunidades cristianas.

En cuanto a los salmos, aquellos cristianos continuaron con ese elemento oracional judío, pero les dieron una impronta eminentemente cristiana. Muchos estudios han demostrado que el gran número de palabras neotestamentarias provenientes del Salterio, sobre todo las referidas a Cristo, demuestra el influjo que la meditación del Salterio a la luz de la obra de Cristo ejerció en la comunidad apostólica para la comprensión del acontecimiento del que fue testigo. Esto explica que los salmos sirvan para una inteligencia profunda del misterio pascual. Cristo mismo expresó, por boca del salmista, los sentimientos y las disposiciones que le animaban en el cumplimiento de la obra de nuestra redención. De ahí que los cristianos reconocieran la voz de Cristo en las palabras del Salmista, y que esa voz resonara en sus oídos con más fuerza que la de quienes compusieron los salmos.

Los salmos no sólo nos hablan de Cristo sino que, al haberse servido Él mismo de ellos para orar, se han convertido en oración suya; convirtiéndose para nosotros en un medio para conocer mejor a Cristo y unirnos a sus sentimientos. La Iglesia se une a su Señor en la oración que Él dirige al Padre.

El sentido *simbólico* de cada Hora es otro factor de la im-

pronta cristiana de la oración. Así lo atestigua, por ejemplo, San Cipriano, cuando dice: «En lo que toca a la frecuencia de la oración, vemos que los tres jóvenes con Daniel, constantes en la fe y vencedores en el cautiverio, observaron la hora de tercia, sexta y nona, prefigurando el misterio de la Trinidad, que se revelaría en los últimos tiempos... Después se puso de manifiesto que había misterio en lo que hacían anteriormente los justos, orando de tal manera. Ciertamente, a la hora de tercia descendió sobre los discípulos el Espíritu Santo, que realizó lo prometido por el Señor con sus dones. Asimismo Pedro, a la hora de sexta, subió a la azotea de la casa, avisado por una visión y llamada de Dios, para que admitiese en la gracia del bautismo a todos, pues que antes había vacilado en admitir a los gentiles a esa purificación. El Señor fue crucificado a la hora de sexta. A la de nona lavó con su sangre nuestros pecados, y para redimirnos y darnos vida, dio cima a la victoria con la pasión a esa hora»[1]. Testimonios semejantes se encuentran en la Tradición Apostólica (s. III), en Clemente de Alejandría, en Tertuliano (que son dos seglares), en el historiador Eusebio, etcétera. De ello se deduce que el simbolismo de las Horas estaba muy extendido.

C) Diversos sistemas de oración

Aunque la costumbre (y, a veces, la obligación) de orar por la mañana, a mediodía y por la tarde estaba muy extendida, no era el único sistema de oración. De hecho, existía la oración de cada hora, la oración de las ocho partes en que estaba dividida la jornada y la oración de la mañana y de la tarde.

a) Oración de cara hora

Son bien conocidos los *acoimetas* (es decir: «los que no se acuestan»), los cuales establecieron un sistema de *laus perennis,* formado por varios grupos que se turnaban. Las normas de este sistema se referían a los ascetas.

Algo semejante observamos en San Epifanio (s. IV) y, más tarde, en los monjes españoles mozárabes, los cuales, además de participar en el oficio catedral, tenían que reci-

tar un salmo cada hora del día y de la noche. Los llamados *Cánones de Eusebio* tienen la misma prescripción.

Sin embargo, hay seglares, como Tertuliano y Clemente de Alejandría, que al hablar a los laicos les enseñan que el cristiano que ellos consideran perfecto, es decir, el gnóstico, no está sometido a un horario determinado, porque ha de orar siempre: «si hay algunos que destinan a la oración horas determinadas, por ejemplo, Tercia, Sexta y Nona, el gnóstico (el cristiano perfecto) debe orar durante toda su vida, porque a través de sus oraciones busca la conversación con Dios»[2].

b) Oración en las ocho partes de la jornada

Este sistema consistía en rezar en cada una de las ocho horas de la jornada, reducida, según los casos, a cinco o seis tiempos. El *Testamento del Señor* dice: «el obispo permanezca asiduamente junto al altar; perseverando en las oraciones de día y de noche, especialmente en las horas prescritas para la noche, esto es, a la hora de prima, a la medianoche, a la hora de prima de la aurora, cuando sale el alba. Además por la mañana, a la hora de tercia, a la sexta, a la nona, a la duodécima, a la hora de encender las lámparas...»[3]. También tiene gran valor el testimonio de la *Tradición Apostólica*, pues alude expresamente a todos los *hombres y mujeres* de la comunidad cristiana, y no sólo señala las horas de oración sino que también aclara su simbolismo: «Todos los hombres y mujeres por la mañana, cuando se levantan, antes de emprender sus ocupaciones, después de lavados, oren a Dios... Si después se tiene la doctrina, prefieran todos asistir a ella... Si después estás en casa, reza a la hora de tercia bendiciendo a Dios, porque en esta hora fue Cristo cargado con la cruz. Igualmente orarás a la hora de sexta, cuando Cristo fue crucificado y se hicieron grandes tinieblas... Hagamos después una gran oración a la hora de nona.. en la que fue traspasado el costado de Cristo y salió sangre y agua. Ora también antes de acostarte (Vesperos). Hacia la medianoche levántate, lávate y ora... Hacia el canto del gallo levántate y ora, porque en aquella hora los hijos de Israel renegaron de Cristo...»[4]. Conviene tener presente que en aquel tiempo las

horas más salientes de la jornada eran anunciadas con toques de campanas o de cornetas y regulaban los negocios y otras actividades.

c) La oración de la mañana y de la tarde

Parece que estos dos momentos del día eran los únicos obligatorios para todos, al menos en ciertos lugares. Así lo asegura Tertuliano, un seglar del siglo III: «Excepto las oraciones obligatorias, que han de hacerse sin recomendación ninguna al comienzo de la luz y al comienzo de la noche»[5].

2. Segundo período: siglos IV-IX

A partir del siglo IV el panorama oracional presenta aspectos nuevos. En casi todas las iglesias, tanto de Oriente como de Occidente, ya están organizadas, de manera pública, las dos Horas diarias de la mañana y de la tarde, tanto para el clero y los monjes como para todo el pueblo. Los testimonios son abundantes. Según Eusebio de Cesarea, «es un verdadero gozo divino el canto de los salmos que se hace en toda la Iglesia, por toda la tierra, a la mañana y a la tarde»[6]. San Hilario de Poitiers, refiriéndose a las Galias, escribe: «acudir a la iglesia para la salmodia matutina y vespertina es una gran señal de la misericordia divina. El día comienza con la oración y termina con los salmos»[7]. Algo semejante enseña san Epifanio, quien asegura que «en la Iglesia universal se celebran asiduamente las alabanzas y las oraciones matutinas e igualmente los salmos y las oraciones vespertinas»[8]. San Agustín, por su parte, recuerda que su madre «acudía dos veces a la Iglesia: por la mañana y por la tarde, sin faltar nunca»[9].

La estructura del marco oracional en el que se encuadraban estas dos horas era el siguiente. Por la mañana se comenzaba rezando el oficio; después se celebraba la Eucaristía, varias veces a la semana o incluso diariamente, según los usos de las diversas iglesias. Por la tarde, en cambio, antes del Oficio tenía lugar un ágape, cuya frecuencia no fue uniforme en todas partes y que no tardó en desaparecer.

No faltan iglesias en las que, de modo libre y ocasional, el pueblo participaba en las horas matutinas y de media noche. Así ocurría, por ejemplo, en Jerusalén en tiempos de Eteria, donde, según su testimonio, había nombres y mujeres que participaban en las horas monacales de Tercia, Sexta y Nona. Más aún, tomaban parte en un oficio votivo anticipado de Laudes y Vísperas que rezaban los monjes. Eteria lo describe así: «Cada día, antes del canto de los gallos, se abren todas las puertas de la Anástasis, y bajan todos los monjes y vírgenes, que aquí llaman "parthenai" y no sólo éstos sino también hombres y mujeres del laìcado que desean tomar parte en esta vigilia de la mañana. Desde esta hora hasta el amanecer se dicen himnos y salmos con responsorios y antífonas, y después de cada himno se dice una oración» [10]. Es claro que se trata de un oficio monástico que se prolongaba hasta que comenzaba el clarear del día. Este oficio dará origen a los Maitines o Nocturnos (oficio de lecturas).

Eteria prosigue su descripción: «Desde que despunta el día empiezan a decir también los himnos matutinos. Entonces llega el obispo con el clero, y al punto entra en la gruta, y desde el interior de los canceles dice primero la oración por todos; luego recuerda los nombres de los que él quiere y por último bendice. Después de esto, al salir el obispo del interior de los canceles, se le acercan todos a besarle la mano; y él, ya fuera, va bendiciendo uno por uno; y así termina el oficio, siendo ya de día. (...). A la hora décima, que aquí llaman *Licinion* y nosotros decimos *Lucernario,* todo el pueblo se reúne de nuevo en la Anástasis, se encienden todas las lámparas y cirios, produciéndose una claridad luminosísima. Esta luz no viene de fuera, sino que sale del interior de la gruta, donde noche y día está encendida una lámpara, esto es, dentro de los canceles. Dícense entonces los salmos vespertinos y las antífonas durante largo rato» [11]. También aquí se trata de un oficio monástico.

Eteria continúa: «Luego se pasa aviso al obispo, baja y se sienta en un lugar alto; se sientan también los presbíteros en sus lugares, y se dicen himnos y antífonas. Una vez terminados, según costumbre, se levanta el obispo y queda de pie

ante el cancel, es decir, ante la gruta; y uno de los diáconos recuerda el nombre de cada uno, según costumbre»[12].

Sin embargo, la celebración completa de *todas* las horas no era norma ni siquiera para el clero, mucho menos para los seglares.

Es necesario aguardar al siglo V para que comience a aparecer con regularidad el *cursus* completo, aunque circunscrito a las iglesias principales, servidas por comunidades de clérigos o monjes. Las iglesias menores se contentaban con asegurar el rezo de Laudes y Vísperas, aunque sin hacer distinción entre clero y pueblo; ambos, en efecto, rezan el mismo Oficio. Este estado de cosas duró, más o menos, hasta el siglo VIII, momento en el que se generaliza para todas las iglesias y para todo el clero la práctica del Oficio *completo*. Es verdad que en este momento no faltan grupos de seglares que asisten y participan en esas celebraciones; pero se trata de grupos muy minoritarios y con una sensibilidad religioso-monástica.

3. Tercer período (ss. IX-XX): decadencia de la participación popular en el Oficio

Desde el siglo VI se advierte un cierto distanciamiento de los fieles respecto al Oficio divino. Sin embargo, es a partir del siglo XI cuando se acentúa esta corriente, hasta llegar a una casi total ruptura.

Los documentos de esta época recomiendan a los fieles que, si no pueden asistir a la iglesia para rezar los oficios matutinos y vespertinos, recen, al menos, dos veces al día y en esos momentos el Padre Nuestro y el Símbolo de la fe.

Si consideramos las cosas tal y como están en nuestros días, no podemos menos de preguntarnos: ¿qué pervive de aquel glorioso Oficio de la aurora y del lucernario que reunía diariamente, en torno al altar y a la cátedra del obispo, a todos los cristianos? ¿A qué se ha reducido todo aquel coro formado por el Pueblo de Dios? La respuesta es bien sencilla y constatable: a las Vísperas en días señalados y a las iglesias abaciales.

Al inquirir por las causas que han convertido el Oficio

en patrimonio exclusivo de clérigos y religiosos, hay que inventariar, entre otras, las siguientes: el desconocimiento del latín, el espíritu individualista y la falta de formación religiosa del pueblo cristiano, la ignorancia y negligencia del clero, la ausencia de una normativa canónica y el paso de una sociedad rural y estática a otra urbana y muy dinámica.

A) El desconocimiento del latín

Hasta el siglo diez, el latín fue el idioma común de los pueblos occidentales. Eso explica que el pueblo entendiese los salmos y las plegarias de la Iglesia, que se sintiese atraído por las celebraciones litúrgicas y que el canto ejerciese una especial fascinación no sólo por el placer que proporcionaba al oído sino porque servía para hacer más sublime y jubiloso el pensamiento de las palabras que expresaba.

Así se explican los dulces recuerdos de san Agustín al evocar sus sentimientos cuando escuchaba los cantos de la Iglesia: «¡Cuánto lloré —dice— con tus himnos y tus cánticos, fuertemente conmovido con las voces de tu Iglesia, que dulcemente cantaba! Penetraban aquellas voces en mis oídos y tu verdad se derretía en mi corazón, con lo cual se encendía el afecto de mi piedad y corrían mis lágrimas y me iba bien con ellos».

Cuando el latín dejó de ser lengua viva para el pueblo, éste perdió contacto vital con la oración pública de la Iglesia. Es verdad que seguía asistiendo, pero no participaba más que con su presencia física. Ni el canto de los que salmodiaban ni las traducciones le ayudaban a participar de modo consciente y fructuoso.

B) El espíritu individualista y la falta de formación religiosa del pueblo

Durante este período se desarrollan unas exigencias que encuentran mejor acomodo en la oración privada que en la pública. Es verdad que ésta dejaba un margen amplísimo para satisfacer las aspiraciones oracionales que el cristiano puede sentir; pero el hecho es que los fieles se encontraban más a gusto en sus devociones, a veces rudas e incluso su-

persticiosas pero más accesibles y familiares. De este modo, el espíritu excesivamente individualista ahondó la fosa que ya se había abierto anteriormente entre el pueblo y el Oficio Divino.

La ignorancia religiosa de la mayoría de los cristianos impulsó esta situación, haciendo que el Oficio viniera a ser para muchos una meta inaccesible.

Es verdad que los más cultos continuaron orando con fórmulas similares a las del Oficio, recogidas en los *libros de horas,* pero lo hacían privadamente y apartados de la oración oficial de la Iglesia.

C) La ignorancia y negligencia del clero

Es bien conocido el estado de la Iglesia en el llamado *siglo de hierro* (s. IX-X). Dejando a un lado las exageraciones, justo es reconocer que, en general, la vida y la formación del clero dejaban mucho que desear. Este estado de cosas se explica, en gran medida, por las circunstancias históricas que trajo consigo el feudalismo: anarquía, guerras continuas, exorbitantes ingerencias del poder secular en las cosas de la Iglesia, encomiendas, regalías, provisiones simoníacas, etcétera.

Este turbio panorama no podía menos de reflejarse en las vertientes religiosa, eclesiástica y litúrgica. El clero no conocía, o conocía mal, las ceremonias más elementales, escaseaban los libros litúrgicos, éstos estaban muchas veces muy mal copiados, etcétera. En estas circunstancias resultaba imposible la asistencia regular del pueblo a la celebración de la Liturgia de las Horas. Por otra parte, los movimientos reformadores siguieron una línea no litúrgica y no supieron ver en la liturgia una realidad en la que puede y debe participar plenamente todo el pueblo fiel.

D) Ausencia de una obligación canónica

Mientras la misa dominical y la comunión, una o dos veces al año, habían sido prescritas por los obispos, los concilios y, más adelante, por las leyes generales —vg. las promulgadas por el cuarto concilio de Letrán—, la participación del pueblo en las horas canónicas sólo fue *aconsejada,* y esto de

modo cada vez menos vigoroso. Así se explica que, poco a poco, se considerase suficiente que los fieles no omitiesen la oración privada.

E) El cambio de sociedad

Por bucólica y atractiva que pueda parecernos la descripción que hace Eteria de la comunidad cristiana de Jerusalén, resulta evidente que hoy es irreproducible. Baste pensar, por ejemplo, en los largos desplazamientos de muchísimos cristianos a sus lugares de trabajo, que les obligan a iniciar la jornada mucho antes del amanecer y a terminarla después de varias horas de oscuridad. Es impensable, por otra parte, establecer paridad entre un mundo cerrado en sí mismo, como era el rural hasta hace muy poco tiempo, y la apertura, dinamismo y aceleración que imprime la sociedad industrial en la que estamos inmersos. A ello hay que añadir el cambio de mentalidad y de costumbres, también litúrgicas, que *lleva consigo una civilización de la imagen*, como es la actual.

No se trata, ciertamente, de elevar a categoría teológico-litúrgica lo que es dato experiencial. Pero no es menos cierto que todos estos cambios psicológico-sociales han de ser tenidos en cuenta, si queremos evitar planteamientos pastorales inconsistentes, por irreales. Mirando hacia el futuro, es necesario aceptar el desafío de la nueva sociedad y crear situaciones verdaderamente adaptadas. De lo contrario, el vacío entre pueblo y Oficio Divino seguirá existiendo y ampliándose. Probablemente hay aquí un reto a la creatividad y a la imaginación, que no debemos minusvalorar.

4. Cuarto período: intentos de acercar el pueblo al Oficio Divino

El último estadio en la pastoral del Oficio Divino comprende desde el nacimiento del movimiento litúrgico moderno hasta la celebración del Concilio Vaticano II. Ambos acontecimientos son tan centrales, que cada uno de ellos es una etapa dentro del mismo proceso.

A) El movimiento litúrgico moderno antes del Vaticano II

El movimiento litúrgico moderno, desde sus mismos orígenes, ha trabajado intensamente para que los fieles participen en ese tesoro espiritual y catequético que es el Oficio Divino.

Los cristianos que leyeron el *Año Litúrgico* de don P. Guéranger [13] se sentían atraídos hacia la oración oficial de la Iglesia y, a falta de otra cosa, acudían a las Vísperas dominicales de sus respectivas parroquias. Algunos incluso pasaban temporadas, más o menos largas, en las grandes abadías, para participar y gustar de la Liturgia de las Horas.

Fue entonces cuando algunos pastores, imbuidos del espíritu renovador que estaba naciendo, transformaron sus feligresías en focos potentes de irradiación litúrgica. El caso más notorio y eficaz es el de Pius Parchs, que compuso un comentario al Breviario e incluyó en su *Año litúrgico* valiosas orientaciones no sólo de los textos del Misal sino también de los del Breviario. Otros le siguieron con mayor o menor fortuna. De todos modos, algo quedó perfectamente comprobado: donde existió un sacerdote preocupado de que el pueblo participara en el Oficio Divino, siempre encontró un pueblo que respondía a sus cuidados pastorales. Sólo así pueden explicarse las ediciones de no pocas partes del Oficio destinadas al uso de los fieles, vg. Navidad, Semana Santa, Vísperas dominicales y de algunas solemnidades, etcétera.

En 1947 Pío XII decía en su gran encíclica *Mediator Dei*: «Durante los primeros siglos, era mayor la asistencia de los fieles a estas oraciones del Oficio; después fue disminuyendo gradualmente (...). En rigor, nada está prescrito a los seglares en esta materia; pero es sumamente deseable que también ellos tomen parte activa en el canto o en la recitación del Oficio de Vísperas en los días festivos, en sus respectivas parroquias» [14]. A renglón seguido recomendaba vivamente a los obispos que se conservase esta costumbre y que se restaurase, en lo posible, donde hubiera desaparecido.

En una Carta de la Secretaría de Estado al redentorista holandés P. Stallaert (el 15 de noviembre de 1952) se decía: «Cuando los cristianos oran bien, florece toda clase de vir-

tudes; y oran óptimamente cuando oran con la Iglesia, a la que le ha sido concedido el espíritu de gracia y de oración, observando gozosamente la sucesión de los tiempos y la variedad de las fiestas».

Para lograr la participación activa de los fieles en el Oficio Divino se propusieron diversas hipótesis de pastoral litúrgica. Algunos, por ejemplo, pensaban que era necesario *instaurar un estado de cosas semejante al que existía en el* siglo IV. Otros, en cambio, creyeron que era más oportuno conceder a todos los fieles, que así lo deseasen, la delegación (deputación) que tienen los clérigos y monjes. No faltaron quienes pidieron poner en manos de los fieles el oficio común, aunque realizando las necesarias adaptaciones y simplificaciones.

Las hipótesis de trabajo no fueron meras especulaciones teóricas, pues comenzaron a surgir muchas y variadas experiencias. El primer intento fue el oficio de Pius Parchs, que tendría más tarde una gran difusión en el mundo de lengua germánica. Contenía el Salterio y el propio de las fiestas de la Virgen y de los Apóstoles. En ediciones posteriores se incluyeron Laudes, Vísperas, Prima y Completas. Otros hicieron traducciones íntegras o ediciones bilingües del Breviario Romano. En España, por ejemplo, fue muy famosa la traducción —editada en dos volúmenes— del P. Gubianas.

También se tradujeron *algunas horas* del Breviario Romano, que, con frecuencia, no eran las más importantes desde el punto de vista objetivo. Es el caso de la traducción y edición de las horas de Prima y Completas, cuya justificación estriba en el hecho de que sus autores pretendían que sirvieran de oración de la mañana y de la noche. Sánchez Aliseda hizo esto en España, en 1955.

Aparecieron también folletos con las *vísperas de los domingos,* cuyos principales destinatarios eran los seminaristas. El mejor es el de Pius Parchs.

Incluso se publicaron breviarios en lengua vulgar calcados sobre el modelo del Breviario Romano, aunque acomodado y simplificado. En España fue muy elogiado el realizado por Sánchez Aliseda, en 1955.

Finalmente, vieron la luz breviarios compuestos con criterios originales. Algunos, por ejemplo, se limitaban a pre-

sentar los elementos esenciales y ofrecían varios esquemas facultativos. En España existió el *Libro de Horas* de Encalcat, traducido por los monjes de Silos, y el *Breviario para seglares,* publicado en Barcelona en 1959. Como tenían un criterio más amplio, incluían, por ejemplo, lecturas distintas de las del Breviario Romano.

B) El Concilio Vaticano II y el posconcilio

Era previsible que el Concilio Vaticano II no pasara por alto esta situación y que aportara luces de fondo al problema. Las esperanzas no quedaron defraudadas, ya que la Constitución *Sacrosanctum Concilium* (n. 100) dice textualmente: «Procuren los pastores de almas que las horas principales, especialmente las Vísperas, se celebren comunitariamente en la Iglesia los domingos y fiestas más solemnes». La recomendación no se limita a los pastores sino que se amplía a los fieles, puesto que a éstos «se les recomienda que recen el Oficio Divino o con los sacerdotes o reunidos entre sí o incluso en particular» *(Ibidem).*

En las Normas Generales del Oficio esta recomendación se hace más precisa y apremiante: «Allí donde sea posible —dice—, celebrarán comunitariamente y en la iglesia las Horas principales también las otras comunidades de fieles que en cierto modo representan a la Iglesia visible constituida por todo el orbe de la tierra. Entre ellas ocupan lugar eminente las parroquias, que son como células de la diócesis, constituidas localmente bajo un pastor que hace las veces del Obispo» (n. 21).

Un poco más adelante justifica teológicamente esta normativa: «Cuando los fieles son convocados y se reúnen para la Liturgia de las Horas, uniendo sus corazones y sus voces, visibilizan a la Iglesia, que celebra el misterio de Cristo» (n. 22).

La Instrucción añade todavía: Los pastores «cuiden de invitar a los fieles y de proporcionarles la debida catequesis para la celebración común de las partes principales de la Liturgia de las Horas, sobre todo los domingos y días festivos. Enséñenles a participar sacando motivos de auténtica oración, de forma que logren orar de verdad en la celebración,

y encáucenlos, mediante una instrucción apropiada, hacia la inteligencia cristiana de los salmos, a fin de que gradualmente lleguen a gustar mejor y hacer más amplio el uso de la oración de la Iglesia» (n. 23). Sobre la misma materia, aunque en este caso referida sobre todo a los seglares, habla en los números 27, 32 y 40.

El rito actual de ordenación de diáconos formula la siguiente pregunta a los ordenados: «¿Prometéis conservar y acrecentar el espíritu de oración, tal y como corresponde a vuestro ministerio, y, fieles a este espíritu, celebrar la Liturgia de las Horas, según vuestra condición, para el bien de la Iglesia y de todo el mundo?» (R.O.E., 15).

Capítulo V
PROBLEMAS PASTORALES DE LA LITURGIA DE LAS HORAS

El Oficio Divino es, ante todo, una oración comunitaria oficial de la Iglesia. *Oración, comunidad* y *oficialidad* son aspectos que el hombre moderno mira con cierta prevención.

Varios son los factores que hoy pueden impedir la oración. Entre los más importantes cabe señalar los siguientes: la desconfianza en lo sobrenatural, el determinismo, la soledad de la humanidad, y la pérdida individual y colectiva del sentido de la existencia y de la historia.

1. Factores negativos

A) Desconfianza en lo sobrenatural

El hombre moderno está habituado a ver el mundo como algo cada vez más abierto. Basado en su poder investigador, en sus conquistas en el campo de la ciencia, se ha familiarizado con la visión científica del mundo, lo cual de suyo no es malo, pero puede contraponerse fácilmente al mundo sobrenatural. En este sentido tiene gran importancia el influjo que están ejerciendo el materialismo, el ateísmo, el secularismo, etcétera. Estos fenómenos desembocan frecuentemente en *prejuicios* sobre el mundo de la gracia; a veces, incluso llegan al extremo de crear en el hombre la necesidad de «desmitificar» el mundo sobrenatural. No es difícil comprender, que muchos hombres se sientan incapaces de concebir lo trascendente y consideren que sólo es válido lo experiencial y lo sensible. Así se explica que no sean pocos los que afirman ser sospechoso invocar a Dios y no te-

ner necesidad de Él; aunque parece imposible que a lo largo de su vida no sienta nunca un hombre la necesidad de un Dios transcendente. Imbuidos de este espíritu, piensan que la idea de un Dios trascendente, con el que el hombre pueda entrar en diálogo verdadero e íntimo, es una fantasía patológica.

Este estado de cosas hace imposible el nacimiento o pervivencia de la fe y de la oración, puesto que ambas suponen salir de uno mismo y abandonarse en el Otro. No es de extrañar, por tanto, que el fuerte crecimiento del ateísmo, teórico o práctico, de los últimos decenios, haya dificultado —y continúa haciéndolo— la recuperación del Oficio Divino por parte de muchos cristianos, a los cuales llegan de forma más o menos directa pero real, estas corrientes de pensamiento.

B) El determinismo

Según el determinismo, todo está sometido a leyes fijas e invariables. Semejante principio es tan universal y condicionante que sólo sobre él puede asentarse el entero edificio científico. En este clima no tienen lugar ni la esperanza, ni los cambios mentales y existenciales en el hombre. Se dan, ciertamente, esos cambios y esas esperanzas, pero no son fruto de la razón y de la fe sino consecuencia de unas leyes, frecuentemente ignoradas por el hombre, pero no por eso menos reales y absolutas. Situarse más allá de esas leyes implica ir contra la ciencia y encerrarse, en el mejor de los supuestos, en una fantasía inocente e infantilista. En cualquier caso, significa enrolarse en el camino del retroceso científico de la humanidad y dar la espalda a quienes intentan un desarrollo científico cada vez mayor.

Para el determinismo la oración no sólo es imposible sino que está fuera de lugar. Se comprende así que esta actitud, más arraigada y extendida de lo que pudiera parecer a primera vista, agrave aún más la dificultad de que los cristianos inmersos en el mundo, especialmente en el mundo llamado científico, recuperen el sentido y el valor de la oración oficial de la Iglesia, basada, precisamente, en la ley de la libertad personal, que se abre a la bondad y a la misericordia de Dios, donde encuentra el sentido más profundo y verdadero de sí mismo, de su vida y de su actividad.

C) La humanidad y su soledad

No puede minimizarse el impacto que ha supuesto para muchos hombres de hoy la toma de conciencia del lugar que ocupa la humanidad dentro del cosmos. No pocas inteligencias, incluso preclaras, han quedado deslumbradas, pensando que la ciencia de la naturaleza autoriza a concebir a la humanidad —y a la misma naturaleza— como realidad autónoma y dotada de todos los medios necesarios para autorrealizarse sin necesidad de recurrir a un Ser, subproducto de mentalidades acientíficas. La naturaleza aparece como si estuviera sola y no formando parte del cosmos dependiente de un Dios trascendente.

Por otra parte, lo antropológico ha invadido todos los estamentos de la cultura humana, llegando incluso a infiltrarse en la misma teología de modo tan preponderante y excluyente, que ha creado una grave crisis dentro de la Iglesia.

En realidad el avance de la ciencia de la naturaleza debería haber conducido a la toma de conciencia de la nada del cosmos y de su total dependencia de un Ser supremo y trascendente; es decir, debería haber conducido hacia Dios. Más aún, son tantos los dramas de la sociedad actual, tantos los problemas sin resolver y tantas las paradojas, que el hombre debería sentir la necesidad de recurrir a la existencia de Dios y acudir a Él en demanda de auxilio; pero, por incongruente que parezca, en muchos casos no ocurre así y esas realidades dolorosas sólo sirven para agudizar el drama del sinsentido y de la soledad de la humanidad.

D) Humanidad sin destino

El destino es el cumplimiento o la realización de las personas. Implica una historia tejida de las más variadas circunstancias, que llevan a la persona humana a su más alto nivel, en el cual la vida adquiere un sentido; más aún, un sentido de plenitud y perduración.

Para el hombre antiguo el destino era muy estrecho y simple. Tenía poco margen de independencia personal: el sentido de su vida y de su muerte estaba determinado por la sociedad y ligado a las estructuras de su propio lugar.

Hoy parece que está más definido el destino y el nivel

del individuo. La libertad de cada uno se agota en una multitud de elecciones instantáneas, rápidas y pasajeras que crean un estado de inmadurez mayor, a la vez que indisponen para relacionarse con Dios, sobre todo por medio de la oración. De este modo, el hombre y la sociedad actuales caminan con frecuencia a ciegas, angustiados y desorientados. La humanidad se encuentra sin destino.

2. Factores positivos

La situación descrita no es, sin embargo, más que el aspecto negativo de una realidad mucho más rica. Precisamente, las situaciones, tantas veces dramáticas de la sociedad actual, bien enfocadas y analizadas con desapasionamiento están exigiendo hacer un alto en el camino para reflexionar, retomar el contacto con el mundo sobrenatural y dialogar con Dios por medio de la oración.

Ahora bien, para superar el sentido derrotista de una pseudocultura y falsa tecnología, el cristiano —y el hombre en general— debe apoyarse en estas cuatro piedras miliares: la existencia de un Dios vivo y personal, la omnipotencia divina, la fidelidad de Dios a su alianza con los hombres y el sentido trascendente de la existencia humana.

A) La existencia de un Dios vivo y personal

Nuestro Dios es un Dios vivo, que ha hablado una palabra inteligible al hombre, que éste interpreta en su personalidad y libertad. No tiene que preguntarse por el tiempo o el lugar. La descubre en sí mismo (Dt. 30, 14; Rom. 10, 8). Sin embargo, esta voz no es la suya. La fe se define como el don inexplicable y gratuito por el que puede conocer a Dios quien esté deseoso de conocerle. «El que habla es Él» (Jn. 9, 37). «Yo soy», dice el Señor muchas veces en la Escritura. No es un ser extraño. Sólo un Dios que se revela como tal, puede ser Dios. Esta es la gozosa convicción del cristiano.

B) La omnipotencia divina

Para Dios nada es imposible; de lo contrario no sería Dios. El hombre hace objeto de su adoración esta omnipotencia y todos los demás atributos divinos.

A medida que el instinto de la caridad se perfecciona en el cristiano, éste es absorbido más por la admiración y la confianza, nacidas de la certeza de saber que su Padre del Cielo le ama y conoce sus necesidades, que por el interés de explotar este amor para obtener favores inmerecidos. La voluntad de Dios ya no es para él un poder oscuro que haya que temer y luego tratar de moldear o forzar. Al contrario, la voluntad divina se convierte en el propio alimento, la propia paz, la propia elección. En estas condiciones desaparece el riesgo de ser alienado por el afán desmedido del milagro. Reconoce también que actúa con temeridad el hombre que pretende determinar, en el estado actual de su conocimiento, qué cosas son definitivamente inconciliables. Reconoce así que todas las ciencias están como englobadas y sobrepasadas por una sabiduría divina, cuya totalidad no le ha sido aún revelada. Esto ayuda al hombre a admitir que Dios ha puesto su omnipotencia sólo al servicio de su advenimiento de gracia ante los hombres.

Jamás debemos, por tanto, avergonzarnos de invocar a Dios Todopoderoso. Para ahuyentar de nosotros cualquier deseo mágico o fantasma de superstición que pudiera suscitar en nuestro ánimo una incorrecta idea de la omnipotencia divina, ayudará mucho actuar según estas palabras de san Efrén: «¡Oh Dios, cuya Omnipotencia es irreprochable!».

C) La fidelidad de Dios a su alianza

Dios está con nosotros. La humanidad no está abandonada. Dios, en efecto, se nos ha revelado como presencia y salvación, aunque también como exigencia y llamamiento. La Palabra de Dios no nos llega a través del universo, como si el conocimiento más pleno del cosmos estuviera en relación inversamente proporcional a la Providencia divina; al contrario, las nuevas dimensiones del universo nos obligan a formarnos una concepción más grandiosa de la Palabra creadora y más conforme con el conjunto de los datos inteligibles que nuestro espíritu detecta en las leyes del mundo.

D) El sentido trascendente de la naturaleza humana

Nuestro destino es el designio que Dios tiene sobre nosotros. La reactualización de los temas de la historia de la

salvación, de la economía de la revelación, del plan de Dios, constituye la respuesta vital de la conciencia cristiana a aquella necesidad irreprimible, y nuevamente urgente, que experimenta la humanidad de saberse «situada» en su movimiento y en sus empresas. Pero este designio divino nada tiene que ver con un planteamiento predeterminado y obligatorio. No se trata de una traducción mecánica en una historia concreta de una apocalipsis codificada y prerregistrada. Es la apertura del campo de las libres proposiciones divinas a la libertad del hombre. El plan de Dios otorga al hombre la certeza de tener un destino, pero, al mismo tiempo, deja intacto el papel de asimilar su sentido y de realizar sus momentos sucesivos. Precisamente esto es lo que le mueve a dirigirse a Dios con plena libertad y a hacer oración.

3. Un problema específico del Oficio Divino: el lenguaje

A) Valores y límites del lenguaje en el Oficio Divino

La antropología se encuentra hoy en plena búsqueda. ¿Qué es el hombre?, se pregunta con insistencia y vehemencia.

Algunos, no contentos con «la muerte de Dios», han decretado también la muerte del hombre, pensando que únicamente existen cosas. Otros, continúan dando al hombre una originalidad y significación propias en la historia del universo. A pesar de la radical diferencia de concepciones, hay un punto concreto en el que todos están de acuerdo: la importancia que tiene el lenguaje dentro de la antropología. Esta cuestión es de gran interés para el Oficio Divino.

En Occidente hay dos corrientes de pensamiento sobre el lenguaje: la semítica y la grecorromana.

Para los filósofos griegos y romanos el lenguaje es una expresión del pensamiento, un instrumento a su servicio. Los retóricos y gramáticos tuvieron un cierto cuidado con él, pero no le concedieron los mismos honores que al pensamiento, pues vieron en él algo que participa de lo burdo de la materia. Su dignidad es subalterna y le viene del pensamiento, del que es un eco. Entre los semitas, el lenguaje tuvo siempre una relevancia capital.

Mientras la antropología griega y romana están dominadas por una visión dualista y discierne en el ser humano un compuesto de materia y espíritu, el semita lo ve en otra dirección. Su mirda es más primitiva, más espontánea, más inmediata. El hombre se presenta como un chorro de vida. Esta vida exhuberante se traduce en tres niveles distintos, aunque coordinados entre sí: los gestos externos, la palabra y los impulsos internos. Esta visión antropológica se centra, por tanto, en tres órganos: el corazón, la boca y las manos[1].

Como es una concepción que brota de la Biblia, ha encontrado cauce adecuado en no pocas fórmulas litúrgicas de cuño bíblico. Por ejemplo: en el *acto penitencial* («cogitatione, verbo et opere»), en el himno *Sacris solemnia* («corda, voces et opera») y en la *oración de Prima* («nostra procedant eloquia, dirigantur cogitationes et opera»). Los ejemplos podrían multiplicarse.

En la tradición semítica la *lengua* aparece como uno de los elementos decisivos de la vitalidad humana. Pero los israelitas, poco inclinados a filosofar, no han reflexionado sobre los lazos que unen el pensamiento con la acción. En cambio, sí lo han hecho los griegos y romanos. Dos hombres que se encuentran, se entienden a través del lenguaje. Lo que pasa en el corazón del uno no penetra ordinariamente en el otro sino por la palabra. Incluso las mismas actividades necesitan ser aclaradas, explicadas. El lenguaje es el campo normal de los encuentros humanos, de los intercambios y comunicaciones. Aquí radica la importancia de la radio, de la televisión, del cine, del diálogo, etcétera. La fuerza del lenguaje es tal, que ni siquiera queda debilitado por los escritos manuales o impresos que, en cierto sentido, son un sustitutivo suyo.

En la filosofía moderna hay trabajos interesantes sobre el lenguaje. Descuellan, entre otros, los de Gustavo Siewerth y W. Quine. El primero, discípulo de Husserl y de Heidegger, publicó en 1952 una obra sobre la ontología del lenguaje[2]. Su posición es ésta: relaciona el lenguaje con el ser y el pensamiento pero no con la acción. Para él, el lenguaje no es sólo una expresión del pensamiento, sino que tiene una misión más importante: expresa la vida profunda del sujeto. El grito, por ejemplo, es una expresión de dolor, de gozo, de

miedo, etc. En el grito el lenguaje no es signo significante, ni símbolo, sino ontológicamente la imagen fenoménica de la vida en tanto que ella se manifiesta inmediatamente. Es cierto que expresa sólo sentimientos pero es frecuente en la vida cotidiana. La lengua juega también un papel importante en el progreso del pensamiento cognoscitivo. Sin ayuda de la palabra, el conocimiento quedaría evaporado e inutilizable. Gracias al lenguaje, el hombre tiene posibilidad de precisar sus conocimientos, de afinarlos, de comunicarlos y de introducirlos, ya clasificados, en el arsenal de la memoria. El lenguaje no es absolutamente perfecto, pues tiene unos límites y peligros que conviene no perder de vista. La palabra, en efecto, puede también engañar, una palabra mal empleada detiene el espíritu, lo oscurece y lo aparta del buen camino.

El profesor Quine, de Harward, publicó en 1960 una obra importante sobre palabra y objeto[3], en la que concede al lenguaje un valor semejante al anterior. Para él, «la conceptualización es, en gran medida, inseparable del lenguaje, y nuestro lenguaje ordinario, al expresar las cosas físicas, es su fundamento».

B) El lugar del lenguaje en el Oficio

La ciencia contemporánea, lejos de condenar el lenguaje, le reconoce un auténtico valor de expresión y de utilidad social. ¿No es el Oficio una ocasión para las relaciones de Dios con los hombres, de los hombres con Dios y de todos los hombres entre sí en su búsqueda de Dios? Tales relaciones encuentran su foco ideal, su punto de convergencia más propicio en el lenguaje. Esto es lo que nos enseña toda la economía del cristianismo: Dios se revela en el Verbo (en la Palabra) que, al encarnarse, es la manifestación del Padre a los hombres. Cristo es el que habla, el que dice a los hombres cómo han de comportarse bajo la mirada del Padre, quien les anuncia la comunión de conocimiento y de amor que tendrán con el Padre en el Reino. La palabra de Cristo es el medio obligado de la Revelación. Toda su vida, como todo su ser, es Palabra de Dios, Verbo de Dios, Logos, manifestación de Dios.

Cuando Dios se dirige a los hombres, la palabra es su me-

dio predilecto. En el Antiguo Testamento Yahvé reveló su nombre en una palabra enigmática, portadora de misterio, y habló por los profetas. Sus intervenciones, «con brazo extendido», han tomado su sentido y, con frecuencia, su punto de partida, de las interpretaciones orales. Cristo es la Palabra final de Dios: «Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo...»[4].

Es necesario que el cristiano, si quiere encontrar a Dios, lo busque en la Palabra. Si no lo busca allí, sino en los tanteos de su propio espíritu, se descaminará, pues Cristo ha dicho que Él es el Camino, la Verdad y la Vida.

Si el Oficio Divino es la palabra de Dios ofrecida a los hombres, es también la Palabra de los hombres a Dios, pues en él la Palabra de Dios viene a ser nuestra palabra, como una nueva encarnación. En nosotros la Palabra de Dios puede ser escuchada, entendida en sus exigencias de desprendimiento, respetada, amada, secundada. De este modo, todos los que la escuchan y pronuncian, se unen sobrenaturalmente por encima de las diferencias personales: «mens nostra concordet voci nostrae». Ahora bien, esto sólo es posible por la fe.

C) Riesgo de la deformación del lenguaje

El hombre actúa en el Oficio. Escucha lo que Dios le dice. Pero ese mensaje le llega a través del que Dios ha tomado de los profetas, de Cristo y de la Iglesia. Si ha de tener fe para recibirlo, ha de abordarlo también con una inteligencia despierta, con un amor disponible, con una voluntad alerta, con una imaginación movilizada. La actitud crítica que se impone al exégeta y al teólogo, se exige también al cristiano que ora, para que haya plena sincronía entre el mensaje y su exacta comprensión, a fin de convertirlo después en oración. Es decir, la oración ha de ser enteramente teologal, conducida por Dios.

El Oficio no da lugar a intervenciones deformantes en muchos de sus elementos. Hay en él, en efecto, expresiones y fórmulas que son universales. De otra parte, las palabras

son, de suyo, portadoras inmediatas de verdad. Sin embargo, ciertas palabras y frases pueden entenderse de modo diferente según el tiempo, la geografía y las personas. Que Dios sea el Creador del Cielo y de la Tierra suscita en los espíritus contemporáneos ideas e imágenes diferentes que en otros momentos históricos.

¿Compromete todo esto la legitimidad de un lenguaje común en la oración? ¿Obligaría a poseer oraciones privadas, silenciosas? Más que una tentación es una tendencia que se manifiesta con frecuencia en la Iglesia. Su origen hunde sus raíces en la cultura grecorromana, que exalta los valores de la contemplación pura y no ve en la Escritura y en la Palabra de Dios un escalón para subir hasta Él; lo cual es, en sí mismo, una contradicción, fruto de una formación subjetivista[5].

Es cierto que la Palabra de Dios tiene numerosas notas de relatividad: las improntas propias de los autores inspirados, el contexto histórico, la presentación que de ella hace la Iglesia, el estado de ánimo del cristiano que la ha utilizado en su oración, etcétera. Sin embargo, sigue siendo Palabra de Dios, manifestación de su amor, de su voluntad, de su salvación. Más aún, este dato de fe es la nota específica de la Palabra de Dios.

D) Fuerza interna de la Palabra de Dios

El cristiano que reza el Oficio va, en último término, a la búsqueda de una comunión con Dios, tomando como punto de partida las palabras que le ofrece la Biblia. En el ejercicio de su libertad personal consumará esa comunión divina en la medida en que se deje guiar por la fuerza interna de la Palabra de Dios Encarnada y Revelada. Su orgullo, su debilidad, etcétera, pueden hacerle indócil a esa Palabra o llevarle a un juego insensato con Ella. Por esto, el cristiano orante ha de ser, a pesar de su debilidad, suficientemente humilde para tomar conciencia de su verdadera situación delante de Dios: situación coyuntural o estable, personal o universal.

Al orar sobre un texto revelado, el cristiano tiene la seguridad de la fe, que sabe descubrir en él un aliento o inspiración de origen divino, una expresión particular de la lla-

mada de Dios a los hombres y una respuesta que Dios espera de los hombres.

Bajo la moción secreta pero eficaz del Espíritu, el hombre orante vuelve libremente al texto, percibiendo en él las indicaciones o sugerencias que están en la línea de sus necesidades, dejándose invadir por ellas y disponiéndose a tomarlas en cuenta en su vida práctica. El hombre es libre; pero ejerce cristianamente su libertad cuando se somete al Espíritu.

El lenguaje bíblico, que es una masa objetiva capaz de llegar a ser «espíritu y vida», alcanzará su objetivo si entra en el círculo de acción en el que Cristo comunica su espíritu al hombre. Cuando se reza el Oficio, el lenguaje se convierte en palabra del hombre que lo recita y, a la vez, en palabra del Espíritu que la inspiró a los Profetas y que hoy y ahora tiene en cuenta todas las circunstancias para que pueda ser aplicada rectamente.

El Oficio es cuestión vital. Tiene, ciertamente, algunas limitaciones, como puede ser la de apoyarse en un aspecto no globalizante sino parcial del mensaje divino. Sin embargo, esa parcialidad no destruye su carácter divino; lo cual lleva consigo ser paciente y constante en la búsqueda de Dios.

De todo esto se deduce la necesidad de restituir al lenguaje litúrgico su función primordial de hacer presente a Dios. Es necesario invertir la tendencia antropológica que querría hacer del rito una expresión de la experiencia o de la investigación religiosa del hombre. El rito no es, en primer término, expresión de la actitud cristiana sino elemento constitutivo de la misma, al igual que el lenguaje simbólico de Cristo, que manifiesta efectivamente al Padre.

4. Conclusión

No parece, pues, exagerado concluir que el lenguaje tiene un valor insustituible en el Oficio Divino. El cristianismo es depositario de la revelación divina y es una religión revelada; por eso, quienes creen en él, tienen la obligación de ir a beber, en unión con sus hermanos, en las fuentes sagra-

das de la Escritura que, en la Iglesia, lleva al Padre y comunica al Espíritu.

El lenguaje del Oficio, por ser bíblico, puede parecer anacrónico para una época concreta. Sin embargo, nunca dejará de ser verdad que, por ser lenguaje de Dios, goza de una supratemporalidad permanente, que lo hace siempre actual.

Quizás sea la nuestra una época en la que urja redescubrir el valor privilegiado de los símbolos y figuras bíblicas. En ese supuesto, el Oficio Divino cobraría una especial eficacia y vigencia.

APÉNDICE

LIBROS LITÚRGICOS ANTIGUOS

LITURGIA ROMANA

Sacramentarios Veronense y Gelasiano

Verona, Biblit. Capit., LXXXV (80): L. C. MOHLBERG, *Sacramentarium Veronense* (Rerum Ecclesiasticarum. Fontes I), Roma 1956.
Vat. Reg. Lat. 316: L. C. MOHLBERG, *Sacramentarium Gelasianum,* Roma 1959.
Paris, B. N. Lat. 816: P. CAGIN, *Le sacramentaire gélasien d'Angulême,* Angulême 1919.
Prag. Metropol. Cap. Cod. O 83: A. DOLD-EIZENHOFER, *Das Prager Sakramentar,* Beuron 1949.
Paris, B. N. Lat. 2296: P. SIFFRIN, *De sacramentariis...,* en «Ephemerides Liturgicae» 45 (1931) 339-353.
Rheinau 30.
U. CHEVALIER, *Bibliothèque liturgique* VII, (1900) 305-357. Brüssel, Kgl. Bibliothek 10127-10144.
Berlin, *Staatsbibliothek, Phillips* 1667.
Paris, B. N. Lat. 12048.
S. Gallen 348: L. C. MOHLBERG, *Das fränkische Sacramentarium Galasianum.* Liturgirgeschichtl, Quellen 3, 2, 1939.
S. Gallen 349: L. C. MOHLBERG, en «Ephemerides Liturgicae» 42 (1928) 65-73.

Sacramentario Gregoriano

Pad. D. 47: L. C. MOHLBERG - A. BAUMSTARK, *Die älteste Ges-*

tal des «Liber Sacramentarium anni circuli» der römischen Kirche. Liturgirgeschichtl, Quellen 11, 2, 927.

Cambrai, 164 (159): H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar,* Liturgirgeschchtl. Quellen 3, 1921.

Rom. Vat. Ottob Lat. 313: H. LIETZMANN - WILSON, *The Gregorian Sacramentary under Charles Great,* Henry Bradshaw Society 49, 1915.

Rom. Vat. Reg. Lat. 337: LIETZMANN - WILSON.

Göttingen, Universitätsbibl. Cod. theol. 231: G. RICHTEF - A. SCHÖNFELDER. *Sacramentarium Fuldense saeculo X.* Fulda 1912.

Rom. Vat. Ross. Lat. 204: J. BRINKTRINE, *Sacramentarium Rossianum Cod. Ross. Lat. 204.* Römische Quartalschrift, Supplementhet 25, 1930.

Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein herausgegeben von M. J. METZGER, Freiburger Theologische Studien 17, 1914.

S. Gregorii papae liber sacramentorum: ed. H. MÉNARD: ML 78.

M. ANDRIEU, *Les «Ordines Romani» du haut moyen âge* I-IV. Lovaina, 1931-1956.

Zürich, Cod. C. 43: M. GERBERT, *Monumenta veteris Liturgiae Alemannicae* I, 1777.

J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien,* E. Comparative Fribourg Suise 1971; vol. II.

Liturgia Ambrosiana

Cod. Bergomensis S. Alexandri in Colummna: P. CAGIN, *Actuarium Solesmense,* (Series Liturgica I, vol. 1 fasc. 1), Solesmes 1900.

Zürich Cod. 43: M. GERBERT, *Monumenta...*

Mailand, Bibl. Ambrosiana Cod. A 24 bis part inf: A. CERIANI, *Missale ambrosianum vetus* (Monumenta sacra et profana 8), Milán 1891.

Pontificale in unum Ecclesiae Mediolanensis necnon Ordines Ambrosiani ex codicibus saec. IX-X *collegit, edidit et*

notis illustravit Dr. M. MAGISTRETTI (Monumenta veteris Liturgiae Ambrisianae I), Milán 1897.

Manuale Ambrosianum I-II, Monumenta... 2 et 3, 1905.

Liturgia galicana

Rom. Vat. Reg. Lat. 317: L. C. MOHLBERG, *Das gallikanische Sakramentar des* VII-VIII, Augsburg 1929; H. M. BANNISTER, «*Missale Gothicum*» (Henry Bradshaw Society, vol. 52, 54), London 1917-1919.

Rom. Vat. Pala. Lat. 493: L. C. MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus* (Rerum Eccl. Docum. Fontes III). Roma 1958.

Rom. Vat. Reg. Lat. 257: L. C. MOHLBERG, *Missale Francorum* (Rerum Eccl... II, II), Roma 1957.

Paris, B. N. Lat. 13246: LEGG - WILMART - LOWE - WILSON, *The Bobbio Missel* (Henri Brad..., vo!, 53, 58, 61). London 1917-1923.

München Staatsbibl. 6450, en «Revue Bénédict», 29 (1912) 168-194.

Liturgia céltica

Oxford Hs 504: F. E. VARREN, *The Ms. Irish Missal of Corpus Christi College,* London 1879.

Missale Drummondiense, herausgegeben von G. H. FOREES, Burntisland 1882.

H. J. LAWLOR, *The Rosslyn Missal* (Henry Brads. Soc., vol. 15), London 1890.

G. F. WARNER, *The Stowe Missal* (Henry Brads. Soc., vol. 31, 32), London 1906, 1915.

Liturgia hispana

M. FÉROTIN, *Le «Liber Ordinum» en usage dans l'église wisigotique et mozarabe d'Espagne* (Monumenta Eccl. Liturg., vol. 5), Paris 1904.

J. VIVES, *Oracional visigótico* (Monumenta Hisp. Sacra. vol. 1), Madrid-Barcelona 1956.

FÉROTIN, *Le «Liber mozarabicus Sacramentorum» et les manuscrits mozarabes* (Monum. Eccl. Liturg., vol. 6), Paris 1912.

Missale Mixtum, ML 86.

Breviarium Gothicum, ML 86.

J. PINELL, *Liber Orationum Psalmographus* (Monumenta Hisp. Sacra. Serie Litúrgica, vol. IX, Barcelona-Madrid 1972.

Otras fuentes litúrgicas

E. MARTÊNE, *De antiquis ecclesiae ritibus.*

Missale Romanum, Mediolani 1474.

Missale Romanum de 1570 (S. Pío V).

Missale Romanum, Vaticano 1970; Vaticano 1975[2].

EDICIONES MODERNAS DE LA ANTIGUA LITURGIA HISPANA O MOZÁRABE

Liber Misticus de Cuaresma, Toledo 1979.

Liber Misticus de Cuaresma-Pascua, Toledo 1980.

Liber Missarum de Toledo I-II, Toledo 1983.

Missale Hispano-Mozarabicum, Toledo 1994.

Liber Comicus, Toledo 1991.

Liber Comicus, Toledo 1995.

OTRAS OBRAS LITURGICAS ROMANAS EN EDICIONES MODERNAS

Pontifical Romano Germánico, Ciudad del Vaticano 1963.

Pontifical Romano en el Medievo, Vaticano 1940. Otro del siglo XIII. Vaticano 1940.

Pontifical de Durando, Vaticano 1940.

Ordines Romani, 5 vol. Vaticano 1957-1961.

NUEVOS LIBROS LUTÚRGICOS ROMANOS

Libros litúrgicos después del Conc. Vaticano II. *a.* **En general:** El *Código de Derecho Canónico* (*Codex Iuris Canonici* = CIC), promulgado en 1983, recoge la *normativa sobre los l. l.*, recordando en primer lugar que la ordenación de la Liturgia (v.) depende exclusivamente de la autoridad de la Iglesia (la Sede Apostólica y, según las normas del derecho, el Obispo diocesano; can. 831, 1). Dado el carácter «público» de las acciones litúrgicas –son acciones de Cristo y de su Iglesia– es evidente que deben estar reguladas por la autoridad eclesiástica; sólo de este modo puede garantizarse la validez de los sacramentos y la coherencia de las fórmulas litúrgicas con la enseñanza y mandatos de Cristo. Y así: «Compete a la Sede Apostólica ordenar la Sagrada Liturgia universal, editar los libros litúrgicos, revisar sus traducciones a lenguas vernáculas y vigilar para que las normas litúrgicas se cumplan fielmente en todas partes» (can. 838, 2). «Corresponde a las Conferencias Episcopales preparar las traducciones de los libros litúrgicos a las lenguas vernáculas, adaptándolas de manera conveniente dentro de los límites establecidos en los mismos libros litúrgicos, y editarlas con la revisión previa de la Santa Sede» (ib., 3).

Asimismo: «En la celebración de los sacramentos, deben observarse fielmente los libros litúrgicos aprobados por la autoridad competente; por consiguiente nadie añada, suprima o cambie nada por propia iniciativa» (CIC, can. 846, 1; cfr. también can. 850, 928, y 276 § 2, 3°).

También el CIC señala que: «Para reeditar libros litúrgicos o partes de los mismos así como sus traducciones a la lengua vernácula, es necesario que conste su conformidad con la edición aprobada, mediante testimonio del Ordinario del lugar donde se publiquen» (can. 826, 2). Las principales disposiciones relativas a la *edición de los l. l.* son el Decr. de la S. C. de Ritos de 10 ag. 1946 (AAS 38, 1946, 371-372) y el de 27 en. 1966 (AAS 58, 1966, 169-171). En este último, «conforme a la antiquísima tradición de la

Iglesia» de dedicar al culto divino «las más perfectas obras del ingenio humano», se prescribe que «la medida, el ornato y toda la manera de imprimir los libros destinados al uso litúrgico, han de ser tales que redunden en decoro y reverencia debida a los libros litúrgicos» (nº 4).

«Se llama *edición típica* de los libros litúrgicos que llevan sólo el texto latino la que, por Decreto de la S. C. de Ritos, haya sido editada por la Tipografía Políglota Vaticana. La edición de los libros litúrgicos que contienen la versión popular, ya sola, ya con el texto latino, se dice también *típica* cuando se ha publicado en cualquier nación a cargo de la Conferencia Episcopal: el decreto por el que dicha edición se declara *típica* es dado por el presidente de la Conferencia Episcopal o, por mandato suyo, por el presidente de la Comisión Litúrgica nacional; en dicho decreto se ha de hacer constar la confirmación del texto otorgada por la Sede Apostólica» (ib. nº 1) (respecto a esta aprobación de las traducciones por la Santa Sede, cfr. Circular de la S. C. para el Culto Divino del 25 oct. 1973: AAS 66, 1974, 98-99; y Decl. de la S. C. para la Doctrina de la fe del 2 en. 1974: AAS 66, 1974, 661).

Siguiendo las indicaciones del Conc. Vaticano II (cfr. Const. *Sacrosanctum Concilium* sobre la Sagrada Liturgia, nº 25), fueron constituidas diversas comisiones de trabajo para estudiar y revisar los l. l. con los ritos para la celebración de los sacramentos (v.) y otras celebraciones litúrgicas (v.). Los l. l. contienen tanto las fórmulas (*oraciones, textos* de lecturas de la S. E.), como las ceremonias (*acciones, gestos*) y las normas (*rúbricas*) sobre el modo de realizarlas (v. RITO, 2). Se han ido publicando por la Políglota Vaticana estos l. l. revisados, en distintas fechas a partir de 1969-70; por una parte el *Misal* y sus *Leccionarios,* el de la Liturgia de las horas (*Oficio Divino*), y los correspondientes a cada sacramento y otros (que antes aparecían reunidos en los libros llamados *Ritual* y *Pontifical*).

b. **En particular:** Enumeraremos los distintos l. l. oficiales de la Iglesia, siguiendo un orden (no cronológico): primero los referentes a los sacramentos y después los de-

más, indicando en cada caso la fecha de la edición típica por la Tipografía Políglota Vaticana.

1) Para la Eucaristía (Santa Misa y Sagrada Comunión):

Missale Romanum, 25 marzo 1970; segunda edición típica, con alguna revisión: 27 marzo 1975. Previamente se había promulgado el *Ordo Missae* (6 abr. 1969) y el *Ordo lectionum Missae* (25 mayo 1969), así como otras reformas progresivas (*Ritus concelebrationis et Communionis sub utraque specie,* 7 marzo 1965; *De Orationi communi seu fidelium,* 1966; *Variationes in Ordinem Missae,* 4 mayo 1967). En 1971 se publicó un Misal reducido, *Missale Parvum,* que pueden usar en algunos casos los sacerdotes de viaje.

La ed. del *Misal* se completó con la del *Leccionario* (tres vol. con las lecturas de la S. E. y los cantos o salmos en su texto completo): *Lectionarium Missalis Romani,* 1970-72. Y una segunda edición (21 en. 1981) del *Ordo Lectionum Missae* (sólo indicación de los lugares de la S. E. y Salmos que han de usarse).

Para los cantos en la Santa Misa se promulgó un *Ordo Cantus Missae* (24 jun. 1972), que había sido precedido de un *Kyriale simplex* y un *Cantus in Missali Romano* (ambos el 14 dic. 1964).

Para la Comunión y culto a la Eucaristía fuera de la Misa: *De sacra Communione et de Culto mysterii eucharistici extra Missam,* 21 jun. 1973, con una reimpresión corregida en 1974.

2) Para cada uno de los demás sacramentos:

Bautismo de niños: *Ordo Baptismi parvulorum,* 15 mayo 1969, con una segunda edición típica el 29 ag. 1973. Bautismo de adultos, con la preparación y catecumenado previo, y la posibilidad de recibir la Confirmación y Comunión a continuación: *Ordo initiationis christianae adultorum,* 6 en. 1972.

Para la Confirmación: *Ordo Confirmationis,* 22 ag. 1971.

Para la Confesión o Penitencia: *Ordo Penitentiae,* 2 dic. 1973.

Para la Unción de enfermos y su atención pastoral: *Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis cura,* 7 dic. 1972.

Respecto al Orden sacerdotal: *Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP. VI promulgatum: De Ordinationi diaconi, presbyteri et episcopi,* promulgado el 18 jun. 1968 y publicado el 15 ag. 1968, para la ordenación de diácono, presbítero y obispo. Los ritos, reservados a los Obispos, se modificaron algo por el Motu proprio *Ministeria quaedam* del 15 ag. 1972; la enmienda quedó recogida con la publicación del libro complementario *Ritus per collatione ministeriorum: Pontifiale Rmanum ex decr. S. Oe. Conc. Vaticani II inst. auct. Pauli PP. VI prom.: De institutione lectorum et acolytorum; de admissione inter candidatos ad diaconatum et presbyteratum; de sacro caelibatu amplectendo,* 3 dic. 1972, para la colación de los ministerios de acólito y lector, y admísión de los candidatos al diaconado y presbiterado con su obligación de vivir el celibato. Además se ha publicado un *Caeremoniale Episcoporum* (14 sept. 1984, reimpreso con algunas correciones en 1985) sobre ritos, ceremonias, etc., proprias del Obispo.

Para el Matrimonio: *Ordo celebrandi Matrimonium,* 19 marzo 1969.

3) Otros libros litúrgicos oficiales:

Para el rezo del Oficio Divino por los sacerdotes: *Liturgia horarum,* en cuatro vol., 1971-72; con una segunda edición típica el 7 abr. 1985,

Bendición de Abades y Abadesas: *Ordo Benedictionis Abbatis et Abbatissae,* 9 nov. 1970. Profesión religiosa: *Ordo Professionis religiosae,* 2 feb. 1970, con reimpresión corregida en 1975. Consagración de vírgenes: *Ordo Consecrationis Virginum,* 31 mayo 1970.

Funerales o exequias por los difuntos: *Ordo exsequiaum,* 15 ag. 1969.

Dedicación de iglesias y de altares: *Ordo Dedicationis ecclesiae et altaris,* 27 mayo 1977.

Coronación de imágenes de la Virgen María: *Ordo coronandi imaginem Beatae Mariae Virginis,* 25 marzo 1981.

Bendición de los santos óleos y del crisma: *Ordo benedicendi olea et coficiendi chrisma,* 3 dic. 1971.

Para las bendiciones en general, a personas y cosas: *De Benedictionibus,* 31 mayo 1984, con reimpresión en 1985.

Calendario litúrgico, con las normas sobre los tiempos litúrgicos del año, celebración de solemnidades, fiestas y memorias del Señor, de la Virgen y de los Santos y sus días, etc.: *Calendarium Romanum,* 21 marzo 1969.

A estos l. l. publicados por la Políglota Vaticana, se pueden añadir los siguientes para el canto litúrgico: *Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesia: De Tempore et de Sanctis. Primum Sancti Pii X iussu restitutum et editum, Pauli VI Pontificis Maximi cura nunc recognitum, ad exemplar «Ordinis Cantus Missae» dispositum et rhythmicis signis a solesmensibus monachis diligenter ornatum,* Abadía San Pedro de Solesmes 1974; *Graduale Triplex seu Graduale Romanum Pauli PP. VI cura recognitum et rhythmicis signis a solesmensibus monachis ornatum neumis laudunensibus (Cod. 239) et sangallensibus (Cod. Sangallensis 359 et Einsidlensis 121) nunc auctum,* Solesmes 1979; *Antiphonale Romanum secundum Liturgiam Horarum ordinenque cantus Officii dispositum a solesmensibus monachis praeparatum: Liber Hymnarius cum invitatoriis el aliquibus responsoriis,* Solesmes 1983.

De reciente aparición son las *Collecta Missarum de Beata Maria Virgine,* promulgadas por el Decreto de la S. C. para el Culto Divino, del 15 de agosto de 1986. Son dos libros: uno con los formularios para las 46 Misas de la Virgen y otro con las lecturas bíblicas y salmos responsoriales para las mismas. Cada Misa tiene una introducción que explica el título mariano de cada una de ellas. Es lo más precioso que se ha publicado sobre la liturgia mariana, tanto en Oriente cuanto en Occidente en los veinte siglos que llevamos de cristianismo.

M. Garrido Bonaño

NOTAS

PARTE I

Capítulo I (Págs. 11-48)

[1] M. GARRIDO, voz *Liturgia*, en GER, 14, 452-459. A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, 33-34.

[2] M. GARRIDO, *l.c.*, 452-458. S. MARSILI, *Liturgia*, en VV.AA., *Anàmnesis*, 1, Torino (Marietti) 1974, 33-45.

[3] S. MARSILI, *l.c.*, 34-40; C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1965, 9-173; M. GARRIDO, *l.c.*,552-558; J. LLOPIS, voz *Culto*, en GER, 7, 6-16 En el Concilio Vaticano II algunos Padres conciliares pidieron que se diese una definición de liturgia, pero el Relator, el 20 de noviembre de 1962, en la Congregación General 30, en las enmiendas al cap. 1, nn. 1-9 del esquema de liturgia, dijo que no era conveniente dar en una constitución doctrinal una definición de liturgia, en la cual no convenían en la actualidad todos los especialistas en la liturgia. En realidad la liturgia, como se ha dicho, no se puede definir por ser transcendental. Pero las «definiciones» o nociones que se han dado son interesantes para conocer la naturaleza de la liturgia. Esas nociones o «definiciones» principales se encuentran en H. Schmidt, «Introductio in Liturgiam Occidentales», Herder, Roma 1962, pp. 48-65. Cf. Acta Synodalia S. C. Oe. Vaticani II, vol. I, pars III, p. 703.

[4] Cfr. *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1965, 237-260.

[5] C. VAGAGGINI, *o.c.*, 237-260.

[6] ID, *o.c.*, 475-482.

[7] M. NOIROT. *Liturgique* (droit), en *Dictionnaire de droit canonique*, 6, 535-594; M. GARRIDO, *Curso de liturgia romana*, Madrid 1961, 141-182; ID, *Principios para la reforma de la liturgia*, en *Concilio Vaticano II. 1. Comentarios a la Constitución sobre la sagrada liturgia*, Madrid 1964, 256-308; A. CAPRIOLI, *Linee di statuto teologico della liturgia*, «Communio» (edición italiana) 41 (1978) 35-44.

Capítulo II (Págs. 49-58)

[1] G. BARAUNA, *La participación activa, principio inspirador y directivo de la Constitución*, en *La sagrada liturgia renovada por el Concilio*, Madrid 1965, 225-285; A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, 221-228; A. (DE) PEDRO, *Misterio y fiesta*, Valencia 1975, 214-218; A.M. TRIACCA, voz *Partecipazione*, en *Nuovo dizionario di liturgia*, Roma 1984, 1015-1040 (con abundantísima bibliografía); C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1965, 606-696,784-800.

[2] T. FILTHAUT, *La formación litúrgica*, Barcelona 1964, 38-49.

[3] C. VAGAGGINI, *o.c.*, 800-841.

Capítulo III (Págs. 59-73)

[1] J. ARDAZABAL, *Gestos y símbolos*, 1-3, Barcelona 1984-1985; L. EISENHOFER, *Compendio de liturgia católica*, Barcelona 1963, 100-117; R. GUARDI-

NI, *El espíritu de la liturgia*, Barcelona 1956, 123-235; A. G. MARTIMORT, *L'Église en prière. 1. Principes de la liturgie*, (Édition nouvelle), Paris 1983, 180-223; ID, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, 184-213; A (DE) PEDRO, *Misterio y fiesta*, Valencia 1975, 47-65; M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, 1, Madrid 1955, 329-382.

Capítulo IV (Págs. 75-100)

1 R. GUARDINI, *El espíritu de la liturgia*, Barcelona 1946, 91-103; A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, 115-135; A. (DE) PEDRO, *Misterio y fiesta*, Valencia 1975, 151-174; SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA (DE ESPAÑA), *El acólito y el ministro extraordinario de la comunión* (Directorio litúrgico pastoral), Madrid 1985; ID, *El ministerio del lector* (Directorio litúrgico-pastoral), Madrid 1985. P. TENA, voz *Asamblea*, en GER, 3, 129-133; ID, *La palabra ekklesía. Estudio histórico-teológico*, Barcelona 1958.

2 *Didaché, 14, 1-2;* cfr. D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, segunda edición, Madrid 1967, 91.

3 *A los Efesios, 3,2;* cfr. D. RUIZ BUENO, *o.c.*, 449.

4 *Ibidem, 4, 1-2;* cfr. D. RUIZ BUENO, *o.c.*, 449-450.

5 *Ibidem, 5, 2-3;* cfr. D. RUIZ BUENO, *o.c.*, 450.

6 *Ibidem, 13, 1;* cfr. D. RUIZ BUENO, *o.c.*, 455.

7 *A los Magnesios*, 7, 1-2; Cfr. D. RUIZ BUENO, *o.c.*, 463.

8 *A los Filadelfios, 6, 2;* cfr. D. RUIZ BUENO, *o.c.*, 484.

9 *A Policarpo, 4, 1;* cfr. D. RUIZ BUENO, *o.c.*, 499.

10 *Apología 1, 67, 3.*

11 *Apologeticum, 39, 2.*

12 D. RUIZ BUENO, *Actas de los mártires*, Madrid 1951, 983-984.

13 J.A. JUNGMANN, *El sacrificio de la Misa*, Madrid 1968, 98-117.

14 CONCILIUM TRIDENTINUM, Soc. Goerresiana, Herder, Friburg 1919, 8, 721 ss.

15 C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1965, 260-284 a la luz de las páginas 89, 101.

16 *Mediator Dei*, Salamanca (Ed. Sigueme) 1963, n. 22. SC, 7; *Mysterium Fidei*, «AAS» 57 (1965) 764. *Eucaristicum mysterium*, «AAS» 59 (1967) 536-573.

17 *Didascalia siriaca*, 2, 59, 1-3, ed. F.X. FUNK, p. 170. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In 2 Cor. hom. 18, 3.*

18 «AAS» 57 (1965) 763.

19 *In 1 Cor. hom. 27*, ML 61, 228.

20 Citado por MARTIMORT, *o.c.*, 121, nota 62.

21 Sobre este ministerio cfr. nota 1.

22 Sobre este ministerio cfr. nota 1.

23 Cfr. nota 21.

24 A. BUGNINI, *Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* (1903-1953) Roma 1953, nn. 77-107.

25 «AAS» 57 (1965) 753-774.

Capítulo V (Págs. 101-142)

1 J.A. ÍÑIGUEZ, *Síntesis de arqueología cristiana*, Madrid 1977; P. JOUNEL, *L'asamblée chrétienne et les lieux du rassemblement au cours du premier millénaire*, «La Maison Dieu» 136 (1978) 13-37; A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, 205-208; «Phase», fascículo 111 (número mo-

nográfico) *Las casas de la Iglesia*; J. PLAZAOLA, *El arte sacro actual*, Madrid 1965, 107-127, 237-289; M. RIGUETTI, *Historia de la liturgia*, 1, Madrid 1955, 382-451; J. GUTIÉRREZ, voz *Iglesia*, en GER, 12, 425-429.

[2] J. PLAZAOLA, *o.c.*, 114.

[3] M. RIGHETTI, *o.c.*, 415.

[4] *Ibidem*, 422.

[5] J. PLAZAOLA, *o.c.*, 116-125. P.M. GY, *Espace et célébration comme question théologique*, «La Maison Dieu» 136 (1978) 39-46.

[6] J. PLAZAOLA, *o.c.*, 123-124.

[7] *Ibidem*, 125.

[8] J. A. ÍÑIGUEZ, *El altar cristiano de los orígenes a Carlomagno*, 1, Pamplona 1978; J. PLAZAOLA, *o.c.*, 128-165. M. RIGHETTI, *o.c.*, 451-504; voz *Altar*, en GER, 1, 745-752.

[9] P. KIRSCH, *Le Catacombe Romane*, Roma 1933, 25.

[10] S. GREGORIO NISENO, *De anima et resurrectione, 14.*

[11] Cfr. IGMR, 259; EM, 24-4; *Ritual de la dedicación de un altar*, n. 3; C.I.C., c. 1235; *Coerimoniale Episcoporum*, n. 918.

[12] *Ritual de la dedicación de un altar*, n. 4. Cfr. EM, n. 24.

[13] Cfr. SAN EPIFANIO, *Panario 2, 1, herejía 55*, MG 41, 979; SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Sobre la adoración con espíritu y verdad*, 9, MG 68,647; *Hb.* 4, 14; 13, 10; *Ap.* 5, 6.

[14] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Normas complementarias del nuevo Código de Derecho Canónico (Segundo decreto de la CEE)*, art. 8, «Ecclesia» 24 y 31.VIII/85, 38.

[15] (26.IX.1964) «AAS» 56 (1964) 877-890.

[16] *Contra Faustum, 20, 21*, ML 42, 384.

[17] Los *Acta Thomae* —documento gnóstico del s. II— aluden a él. Octavio Mileto, hacia el 370, habla ya como de algo muy conocido *(De schismate donatistarum, 6, 1)*. El célebre altar de Ravena aparece cubierto con un amplio mantel blanco.

[18] *Epist.*, 9, 105.

[19] *Actes du V Congrès international d'archéologie chrétienne, Aix-en-Provence 1954.* Città del Vaticano (Studi di antichità cristiana, 22) 1957; J.A. ÍÑIGUEZ, *Síntesis de arqueología cristiana*, Madrid 1977; J. PLAZAOLA, voz *Baptisterio*, en GER, 3, 682-684; ID, *o.c.*, 189-203; M. RIGHETTI, *o.c.*,436-442.

[20] M. RIGHETTI, *o.c.*, 435-442: voz *Penitencia*, en GER, 18, 238-242.

[21] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico (Segundo decreto)*, art. 7, 1, «Ecclesia» 24 y 31.VIII/85, 38.

[22] *Ibidem*, art. 7-2.

[23] M. RIGHETTI, *o.c.*, 447-451; J.A. ÍÑIGUEZ, *o.c.,*; voz *Cementerio*, en GER, 5, 481-484.

[24] «Nullus mortuus intra ecclesiam sepeliatur, nisi (sint) episcopi, abbatis, aut dignis presbyteris, vel fidelis laici», MANSI, 14, 75.

PARTE II

Capítulo I (Págs. 143-197)

[*] R. BÉRAUDY, *La iniciación cristiana*, en A.G. MARTIMOR, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, 553-608; P. CAMELOT, *Spiritualité du baptême*, Paris (Lex Orandi 30) 1960; A. CHAVASSE, *Histoire de l'initiation chrétienne des*

enfants de l'antiquité à nos jours, «La Maison Dieu» 28 (1951) 26-44; J. DANIELOU, *Sacramentos y culto según los Santos Padres*, Madrid 1962; M. DUJARIER, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, Paris 1962; A.G. MARTIMORT, *Los signos de la nueva alianza*, Salamanca 1964; P. DU PUNIET, *Baptême*, en DACL 2, 251-346; ID, *Catéchuménat*, *Ibidem*, 2, 2530-2579; M. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia*, 2, Madrid 1956, 623-720. Cfr. también GER, *Bautismo* y *Catecúmeno*, 3, 792-808 y 5, 375-378, respectivamente.

Para el nuevo ritual cfr. COMISIÓN EPISCOPAL ESPAÑOLA DE LITURGIA, *Ritual del bautismo de niños*, Madrid 1970, 9-31 (donde aparecen las «Orientaciones doctrinales y pastorales» a seguir en España en la aplicación del citado ritual); B. NEUNHEUSER, *El catecumenado*, en G. BARAUNA, *La sagrada liturgia renovada por el Concilio*, Madrid 1965, 633-656; I. OÑATIBIA, *Los demás sacramentos y sacramentales*, en *Concilio Vaticano II, 1. Comentarios a la Constitución de sagrada liturgia*, Madrid 1964, 399-412. Dedican también comentarios al ritual, entre otras, las siguientes revistas: «Ephemerides Liturgicae» 84 (1970) 43-75; «La Maison Dieu» 98 (1969) 7-58; «Phase» 10 (1970) 1-99 y «Rivista liturgica» 57 (1970) 363-474.

[1] Mt. 28, 18; Mc.16, 16; Jn.3, 3-8; 4, 7-15; 7, 37-39; 9, 5-7; 13, 2-11; 19, 34-35; Act. 2, 38-41; 3, 19-4, 4; 8, 12-18; 8, 26-38; 9, 18; 10, 47-48; 16, 12-15; 19, 33; Rm. 3, 6-11; 1 Cor. 10, 1-5; 2 Cor. 1, 21-22; Gal. 3, 26-4, 7; Ef. 4, 1-16; Tit. 3, 5-7; 1 Ped. 1, 3-2, 10; Heb. 10, 22-23. Las páginas dedicadas a la historia del catecumenado están bastante inspiradas en A. NOCENT, *El Bautismo* (pro manuscripto), Roma (San Anselmo) 1965.

[2] *De Praesccript., 41*, CCL 1, 221.

[3] *De Paenitentia, 6*, CCL 1, 6.

[4] *De Praescript., 39*, CCL 1, 216-217.

[5] *De Baptismo, 18*, CCL 1, 293.

[6] *De Spectaculis, 13*, CCL 1, 239.

[7] *De Oratione*, CCL 1, 257-274.

[8] *De Baptismo, 20*, CCL 1, 294.

[9] *Contra Celsum, 3, 51*, MG 11, 987.

[10] *In Iud. hom., 5, 6*, MG 12, 973.

[11] *In Rom., 7, 19*, MG 14, 1154.

[12] *Exhort. Mat., 17*, MG 11, 584-585.

[13] *In Rom. com., 5, 8*, MG 14, 1037-1043.

[14] B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hyppolyte. Essai de reconstitution*, Münster 1963.

[15] *In Lucam 4, 76*, CCL 32, 177.

[16] *Epist. ad Marc.*, ML 16, 995-4.

[17] *De catech., 5, 9*, ML 40, 316.

[18] *In Ps. 87, 1*, ML 37,1839.

[19] ML 45, 1125; lo mismo dice en el *De symbolo ad catechumenos* 1, 13, ML 40, 619.

[20] *De Bapt., 5, 20, 28*, CCL 51, 286, 2-4.

[21] BUSCH, *De initiatione christiana apud Augustinum*, «Ephem. Lit.» 52 (1938) 419-423.

[22] *De Symbolo et de operibus*, 20, 36, CCL 41, 7123.

[23] *Sermo 216*, ML 38, 1080.

[24] ML 40, 629-667; cfr. S. AGUSTIN, *Obras completas. Sermones* (4), Madrid (BAC 447) 1983, 144-216.

[25] *Sermo 58*, ML 38, 399.

[26] DE PUNIET, DACL 2, 2597.

[27] *In Ioan., 44, 2*, ML 35, 1714.

[28] A. WILMART, *Analecta Reginensia* (Studi e testi 59), Romae 1953, 171 ss. El texto puede verse también en ML 59, 401 ss.

[29] L.C. MOHLBERG, *Sacramentarium Gelasianum*, Romae 1959, libro I, secciones XXX-XXXVI y XLII.

[30] M. ANDRIEU, *Les 'Ordines Romani du haut moyen-âge*, I-IV, Lovaina 1931-1956, II, 417 y siguientes.

[31] H. LIETZMAN, *Das Sacramentarium Gregorianum nach den Aachener urexemplar, Liturgiergeschichtl*, Quellen 3, 1921, n. 80 ss.

[32] M. ANDRIEU, *Les 'Ordines Romani ...*, *l.c.*, 5.

[33] *De antiquis Ecclesiae ritibus libri tres*, Ruen 1700-1702; la segunda edición en cuatro volúmenes, Anvers 1736-1737.

[34] M. ANDRIEU, *Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII^e siècle*, en *Le Pontifical romaine au moyen-âge*, 2 (Studi e testi 87), Romae 1940.

[35] A. CASTELLANI (o CASTELLANO), *Liber sacerdotalis*, Venecia 1523. A partir de 1537 se convirtió en el *Sacerdotale iuxta Sanctae Romanae Ecclesiae ritum*.

[36] J.A. SANTORI, *Rituale sacramentorum Romanum Gregorii XIII*, Romae 1584-1612.

[37] *Rituale Romanum Pauli V P.M. iussu editum*, Romae 1614.

[38] De esta opinión es el protestante O. CULMANN, *El bautismo de los niños y la doctrina bíblica del bautismo*, en *Del Evangelio a la formación de la teología cristiana*, Salamanca 1972, 229-230.

[39] El protestante VON ALLMEN, *Pastorale du Baptême*, Paris 1978, 72-86 aporta catorce argumentos —seis de tipo negativo (resolución de las dificultades) y ocho positivos sobre la «lógica neotestamentaria» favorable al bautismo de niños.

[40] «Precisamente por esto, la Iglesia ha recibido de los Apóstoles la tradición de bautizar a los niños»: *In Rom. 1, 5, 9*, MG 14, 1047.

[41] *Adv. haereses 2, 22:* J. DIDIER, *Faut-il baptiser les enfants? (Textes présentés par J. DIDIER)*, Paris 1967, n. 13, p. 95.

[42] B. BOTTE, *o.c.*, n. 21 al principio.

[43] *Epist, 64 ad Fidum*, J. DIDIER, *o.c.*, n. 15, pp. 97-100.

[44] *In Rom., 1, 5, 9*, MG 14, 1047.

[45] *De anima, 39-40*, J. DIDIER, *o.c.*, n. 146, p. 97.

[46] «Soy del parecer que se debe esperar más o menos a que cumplan los tres años. Podrían así entender algo del misterio y responder; bien es verdad que no podrían entenderlo todo perfectamente, pero quedarían impresionados» (*Discurso 40*, MG 36, 38).

[47] *De Gen. ad litteram, 10, 23, 29*, ML 34, 426.

[48] J. JEREMÍAS, *Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles*, Le Puy-Lyon 1967, 127-128; y añade: «El bautismo de los recién nacidos se presenta como uso común, como si no hubiera pasado nada: es reconocido expresamente y justificado teológicamente» por san Ambrosio, el Crisóstomo, san Cirilo de Jerusalén y otros: *Ibidem*, pp. 128-129. No deja de llamar la atención que un autor no católico se exprese en términos tan inequívocos.

[49] *De Bapt., 4, 31*, ML 43, 172-173.

[50] «Porque no está escrito: 'si alguien no naciere de la voluntad de los padres o de los oferentes o de los ministros' (...). No es tanto el adulto que lleva en brazos al párvulo, como la sociedad universal de los fieles y santos quien ofrece a esos niños para que reciban la gracia (...). Toda la Madre Iglesia es la que hace eso, porque toda ella es la que da a luz a todos y cada uno»: *Epist. 98, 5*, ML 33, 362.

[51] INOCENCIO I, *Carta a los obispos del Concilio de Milevi* (escrita a principios del año 417), ML 33, 785.

52 XVI Concilio de Cartago, c. 2: D. 102.
53 MANSI 12, 57; cfr. J. DIDIER, *o.c.*, n. 54, p. 219.
54 D. 712.
55 SES. V, *De peccato originali*, c. 4: D. 791.
56 SES. VII, *De Baptismo*, c. 13: D. 869.
57 PÍO XII, *L'Apostolato delle ostetriche* (29.X.1951), en *Discorsi e radiomessassi di Pio XII*, Tipografía Políglota Vaticana 1952 (vol. 13), 339.
58 *Credo del Pueblo de Dios*, n. 18 (*Solemnis Professio Fidei*, n. 18, «AAS» 40 (1968) 440.
59 Angelus del 1.I.1976, en «Notitiae» 12 (1976) 50.
60 SC, 67.
61 *Ordo baptismi parvulorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1969 y 1973.
62 *Ordo baptismi parvulorum*, ed. c., n. 2; cfr. *Ritual del bautismo de niños*, n. 8.
63 *Instructio de baptismo parvulorum*, «AAS» 72 (1980) 1137-1156. El texto en castellano puede verse en «Ecclesia» 13.XII.1980, n. 2010 (1980) 1545-1549.
64 *Instrucción sobre el bautismo de niños*, n. 17.
65 ID, n. 19.
66 ID, n. 21.
67 ID, n. 23
68 ID, n. 25.
69 ID, n. 18.
70 ID, n. 20.
71 ID, n. 22.
72 ID, n. 24.
73 ID, n. 26.
74 Typis Polyglottis Vaticanis, editio typica 1969; editio typica altera 1973.
75 Sobre el *tema del agua* versan Ex. 17, 3-7 (el agua que brota de la peña en el desierto); Ex. 36, 24-28 (el agua pura y el corazón nuevo); Ez. 47, 1-9 (el torrente que brota del templo); Jn. 4, 5-14 (Jesús y la Samaritana ante el pozo de Jacob; texto clásico de la liturgia romana para el primer escrutinio); Jn. 7, 37-39 (los surtidores que manan agua en el corazón); Jn. 9, 1-7 (curación del ciego de nacimiento; texto clásico de la liturgia romana para el segundo escrutinio); Jn. 19, 31-35 (el agua y la sangre que manan del costado de Cristo en la Cruz). Del *bautismo de Cristo* habla Mc. 1, 9-11 (texto que el nuevo ritual menciona como uno de los preferidos). El *mandato de bautizar* aparece en Mt. 28, 18-19 (texto capital) y Jn. 3, 1-6 (conversación de Jesús con Nicodemo. Texto también privilegiado en el ritual vigente). El *misterio del bautismo* aparece en Rm. 6, 3-5 (el b. en la muerte y resurrección de Cristo); Jn. 6, 44-47 (la fe en Cristo y las relaciones con el Padre); 1 Pd. 2, 4-5. 9-10 (raza elegida y sacerdocio real). El tema del *Cuerpo Místico* —un solo Cuerpo— se encuentra en Rm. 8, 28-32 (el amor de Dios a los que El ha predestinado para ser imagen de su Hijo); 1 Cor. 12, 12-13 (bautizados para formar un solo cuerpo); Gal. 3, 26-28 (bautizados en Cristo, nos convertimos en una sola cosa con El); Ef. 4, 1-6 (un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo); Jn. 15, 1-11 (la vid y los sarmientos); Mt, 22, 35-40 (el amor, como resumen de la Ley y los Profetas). Finalmente, Mc. 10, 13-16 habla de Cristo y los niños.
76 Es imposible precisar la época en que nacieron los primeros bautisterios, pero conocemos su estructura general. Constaban de diversas piezas, según la variedad de ritos que habían de efectuarse. Una de ellas era la piscina donde tenía lugar la inmersión o infusión. Entre los bautisterios autónomos los hay de planta rectangular, cuadrada, hexagonal, etc.; pero

los más frecuentes fueron rotondas octogonales y circulares. Son célebres los bautisterios de San Juan de Letrán en Roma y de santa Tecla en Milán. Cuando se generalizó el b. de los niños los grandes bautisterios fueron reemplazados por pilas grandes colocadas sobre un basamento en un anexo o capilla aparte.

La liturgia y la pastoral permiten actualmente adoptar tres soluciones: a) el bautisterio autónomo, b) un anexo a la estructura de la Iglesia y c) como algo totalmente integrado en ella. El primer esquema no puede rechazarse porque el Vaticano II y el Ritual de adultos han restaurado el catecumenado, pero encontrará dificultades prácticas y económicas. Cuando se adopte el sistema de bautisterio anexo a la Iglesia, que puede evitar los inconvenientes del autónomo y resaltar la importancia del bautisterio, los arquitectos deben procurar que no sea un simple anexo sino que haya una verdadera conexión entre Bautismo y Eucaristía y esto desde el punto de vista simbólico, funcional y estético. La tercera solución, la de colocar la pila bautismal en el templo sin volumen estructural propio para el b., facilita la participación pero crea un problema serio arquitectónico si se le quiere dar el debido relieve.

Sobre la vinculación concreta del bautisterio con la Iglesia hay una doble postura: debe estar relacionado con la puerta, porque el Bautismo es puerta para la entrada en la Iglesia o con el altar, porque el Bautismo se ordena a la Eucaristía. El nuevo rito no prejuzga ninguna de las dos soluciones. Lo que sí parece claro es que, cuando se le sitúa cerca del altar, no deben estar en el mismo plano altar y pila, sino separados al menos con una depresión del pavimento, en cuya parte inferior se colocará el bautisterio.

77 *De Baptismo, 3.*

78 *De Baptismo,5, 5.*

79 «En relación a lo ordenado por el c. 854, sígase la costumbre extendida por España del bautismo por infusión tal como se recoge en el ritual aprobado al efecto por esta Conferencia Episcopal». *Decreto general de la Conferencia Episcopal Española (Sobre las normas complementarias al nuevo Código de Derecho Canónico),* art. 8, 3, «Boletín de la Conferencia Episcopal Española» n. 3, 1984; reproducido en «Ecclesia» 2183 (1984) 895.

80 Mt. 28, 19.

81 *Didaché 7, 13.*

82 *1 Apología, 61.*

83 *De Baptismo, 13.*

84 *Adv. haereses, 3, 7, 1.*

85 *De baptismo contra donatistas, 6, 25, 47.*

86 En documentos litúrgicos tales como la TA, las Constituciones Apostólicas, el Testamento de N. Señor y escritores como san Ambrosio aparece que la interpretación dada a las palabras del Señor consistía en *pronunciar* e *invocar* el nombre de las tres divinas personas. Así se explicaría la praxis generalizada durante bastante tiempo de realizar una triple inmersión correlativa a otra triple invocación de cada una de las personas trinitarias. Otros documentos, también primitivos, vg. los Cánones de Hipólito, muestran que en cada inmersión se recitaba toda la fórmula: «Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Para obviar la triple repetición, en el s. VIII se dio un decreto, cuyo contenido pasó a los sacramentarios gregorianos, que decía: «Baptizent sub *trina* mersione *tantum,* sanctam Trinitatem *semel* invocantes, ita dicentes: «Baptizo te in nomine Patris, et mergat semel, et Filii, et mergat secundo, et Spiritus Sancti, et mergat tertio».

87 *De Corona, 3,* ML 2, 79
88 *De Mysterus,* 7
89 7, 4
90 *1 Apol 61 y 65*
91 Cap 22 Tambien en los anteriores
92 *Epist 98, 5,* ML 33, 362
93 La realidad de los núcleos urbanos de cierto volumen solo permite la presencia de la Iglesia a través de los padres, padrinos, familiares y ami gos, y algunos miembros concretamente implicados en la pastoral bautismal Esta circunstancia puede servir para dar mayor intimidad y participa cion en el rito Por otra parte, a lo largo de varios años habra pasado un notable número de cristianos por esta circunstancia y se puede haber dado una catequesis amplia y eficaz
94 «Cada niño puede tener un padrino y una madrina o solamente padrino o madrina La palabra «padrino» en el ritual incluye los tres casos» (RBE, n 19)
95 *Instruccion sobre el bautismo de los niños,* n 30, «Ecclesia» 2010 (1980) 1548
96 ID, n 32
97 SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Additiones et variationes in Rituali Romano circa ordinem baptismi adultorum,* «AAS» 54 (1962) 312 315 En las pp 315-338 se encuentra el «Ordo baptismi adultorum per gradus catechu menatus dispositus»
98 Typis Polyglottis Vaticanis 1972

Capitulo II (Pags 199 237)

* PABLO VI, *Divinae consortium naturae,* «AAS» 63 (1971) 657 664 (El Ritual Español la tiene traducida en castellano), AA VV , *Concilio Vaticano II, 1 Comentarios a la constitucion sobre la sagrada liturgia,* Madrid 1964, 440-445, A ADAMS, *La confirmacion y la cura de almas,* Barcelona 1962, 240 277 P ANCIAUX A VERHEUL J RABAN, *«Cristo signatu»,* Lovaina 1954, R BÉRAUDY, *La Confirmacion, en A G MATIMORT, La Iglesia en oracion,* Barcelona 1964, 591-603, COMISION EPISCOPAL ESPAÑOLA DE LITURGIA, *Ritual de la Confirmacion,* Madrid 1976, J COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes,* Wetteren 1925, P GALTIER, *La consignation dans les eglises d'Occident, «Rev d'Hist Eccl» (1912) 275 300, PM GY, Histoire liturgique du sacrament de confirmation,* «La Maison Dieu» 58 (1959) 135 145, A HAMMAN, *El bautismo y la confirmacion,* Barcelona 1970, 253 306, P JOUNEL, *La consecration du chrême et la benediction des saintes huiles,* «La Maison Dieu» 112 (1972) 70-83, B LUYKS D SCHEYVEN, *La Confirmacion Doctrina y pastoral,* Madrid 1962, A G MARTIMORT, *La Confirmation,* en *Comunion solenne lle et profession de foi,* Paris (Lex orandi 14) 1952, 159 201, P DE PUNIET, *Confirmation,* DACL 3, 2515 2544, A RAES, *Introductio in liturgiam orientalem,* Roma 1947, 115 146, M RIGHETTI, *La confirmacion,* en *Historia de la liturgia,* 2, Madrid 1956, 721 739 D VAN DEN EYNE, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les Eglises d'Occident,* en «Antonianum» 14 (1939) 257 276 Cfr tambien voz *Confirmacion,* GER 6 223 231

Todas las principales revistas han dedicado numerosos estudios sobre el *Ordo confirmationis* de Pablo VI Algunas de ellas vg *Rivista Liturgica,* ofrecen boletines bibliograficos

1 *De Baptismo, 7, 8,* CSEL 2 282 283
2 B BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hyppolyte Essai de re constitution,* Munster 1983, n 21

[3] Sacramentario Gelasiano antiguo Ed MOHLBERG EIZENHOFER SIFRIN, *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli (Sacramentarium Gelasianum)*, Roma 1960

[4] Sacramentario Gregoriano Cfr C VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, reimpresion anastatica prologada por B BOTTE, Spoleto 1975, 212-215

[5] ML 13, 1132

[6] *Epistola 25, 3*, ML 20, 254

[7] Pontifical Romano Germanico Ed VOGFL ELZE, *Le Pontifical Romano Germanique du dixieme siecle*, 2 vol, II, 8ss

[8] Pontifical de la Curia del siglo XII *Pontifical Romano-Germanique* Ed ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au Moyen-Âge*, 4 vol, I, Roma 1938, 238ss

[9] Pontifical de Durando Ed ANDRIEU, *o c*, III, Roma 1941

[10] Pontifical anterior a 1971 Cfr C VOGEL, *o c*, 212-215

[11] «AAS» 63 (1971) 657 664

[12] Typis Polyglottis Vaticanis 1973 La edicion española aparecio en 1976 con el titulo *Ritual de la Confirmacion*

[13] «AAS» 63 (1971) 657 664

[14] Cfr INOCENCIO III, *Cum venisset* (Epist), ML 215, 285 (D 419)

[15] *Divinae consortium naturae*, «AAS» 63 (1971) 664

[16] *Eo quovis tempore* (4 III 1745)

[17] Cfr *Ritual de la Confirmación*, n 11

[18] CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Decreto general de la CEE (Sobre las normas complementarias al nuevo Codigo de Derecho Canonico)*, art 10, «Boletin de la Conferencia Episcopal Española», n 3, 1984 Cfr «Ecclesia» 2183 (1984) 895 A M TRIACCA, *Per una trattazione organica sulla «Confermazione» verso una teologia liturgica*, Roma 1972, aporta una bibliografia abundantisima estructurada organicamente

[19] En conformidad con la disciplina pacíficamente poseida, Roma intervino severamente cada vez que los presbiteros quisieron arrogarse el ministerio de la Confirmacion La respuesta de Inocencio I (416) fue el primer caso Sus claras disposiciones fueron confirmadas por el Papa Gelasio († 496) al final del mismo siglo (*Epist 12, 9)*

[20] *Epist, 1 4, 1, 9*

[21] «AAS» 38 (1946) 249-254

[22] *De Consecrat, d 4, c 1 y 2*

[23] Cfr SAGRADA CONGREGACIÓN DEL CONCILIO (12 VII 1833)

[24] Notese que, en el caso del Bautismo, la Iglesia desea vivamente que los padres, que han engendrado a sus hijos naturalmente, los presenten a la Iglesia para que esta los regenere sobrenaturalmente Y recomienda que la madre presente a su hijo para que reciba las aguas bautismales P TH CAMELOT, *Sur la theologie de la Confirmation*, «Rev des Sc Phil et Théol» 38 (1954) 637-657, *Confirmation*, en DThC 3-1, 1026-1093

[25] P DE PUNIET, *Confirmation*, DACL 3,2515-2544, A G MARTIMORT, *La Confirmation*, en *Communion solennelle et profession de foi*, *Paris (Lex orandi 24)* 1952 159 201, D VAN DFN EYNE, *Notes sur les rites postbaptismaux dans les Eglises d'Occident*, «Antonianum» 33 (1958) 415 422, L LIGIER, *La Confirmation, sens et conjoncture oecumenique hier et aujourd'hui*, Beauchesne 1973, F BOVELLI, *Linee teologio pastorali a proposito di iniziazione cristiana. dall'analisi dei nuovi rituali*, «Scuola Cattolica» 107/3 (1979) 247 274, «Phase» 3 (1973) 125 168 (numero monografico), P FARNES, *El nuevo ritual de la Confirmacion*, «Phase» 12 (1972) 219 236

[26] Epist *Cum venisset*, ML 215, 285 (D 419)

[27] Epist *Sub Catholicae professione*, MANSI 23, 579

28 MANSI 24, 71 (D 465)
29 Edt G HOFMANN *Concılıum Florentınum, I,* ser A, pars II, Roma 1944, 128 (D 697)
30 *De Baptısmo 8*
31 *Epıst, 73, 21*
32 SAN AMBROSIO, *De Mysterıis, 29, 42*
33 *Epıst 3, 3, ML 13, 1065*
34 *De ecclesıastıcıs offıcııs, 2, 27, 3 4*
35 *Dıdascalıa, 15, 12, 2 3*
36 Cfr entre otros 1, 1, 5, 1
37 *Hom. cat 14, 27, 29*
38 *Huıt catecheses baptısmales ınedıtes,* Parıs («Sources chretıennes» 50) 1957
39 Por ejemplo, *Const Apost 3, 16, 2 4 y 7, 20*

Capıtulo III (Pags 239 427)

1 *Documentos del Magısterıo recıente*

A) ROMANOS PONTÍFICES Y VATICANO II

PIO XII, *Medıator Deı* (20 XI 1947), «AAS» 39 (1947) 521-600 (Edıcıon castellana en «El Mensajero del Corazon de Jesus», Bılbao 1956)

CONCILIO VATICANO II, Const *Sacrosanctum Concılıum,* capıtulo II, «AAS» 56 (1964) 113 117

PABLO VI, *Mysterıum fıdeı* (3 IX 1965), «AAS» 57 (1965) 753-774 (Edıcıon castellana en «Edıcıones Sıgueme», 1965)

JUAN PABLO II, *Epıstula de SS Eucharıstıae mysterıo et cultu* (24 II 1980), «AAS» 72 (1980) 113 148 (Edıcıon en castellano en J A ABAD, *Juan Pablo II al sacerdocıo,* Pamplona (Eunsa) 1981)

B) CONGREGACIONES ROMANAS

SC DE RITOS, *Eucharıstıcum mysterıum* (25 V 1967), «AAS» 59 (1967) 539-573

SC DE RITOS, *Preces eucharıstıcae* (23 V 1968), Typıs Polyglottıs Vatıcanıs 1968

SC DE RITOS, *Instıtutıo generalıs Mıssalıs Romanı,* Typıs Polyglottıs Vatıcanıs 1970, SCCD, Edıtıo typıca altera, Typıs Polyglottıs Vatıcanıs 1974

SCCD, *Actıo pastoralıs Ecclesıae* (15 V 1969), «AAS» 61 (1969) 806 811

SCCD, *Memorıale Domını* (29 V 1969), «AAS» 61 (1969) 541 545

SCCD, *Sacramentalı Communıone* (29 VI 1970), «AAS» 62 (1970) 664-666

SCDF, *De fragmentıs eucharıstıcıs* (2 V 1972), «Notıtıae» 8 (1972) 227

SCCD, *De concelebratıone* (7 VIII 1972), «AAS» 64 (1972) 327 329

SCDS, *Immensae carıtatıs* (29 I 1973), «AAS» 65 (1973) 264 271

SCCD, *Preces eucharıstıcae pro Mıssıs cum puerıs et «de reconcılıatıone»* (1 XI 1974), «Notıtıtae» 11 (1975) 4-12 Para las sucesıvaas prorrogas cfr «Notıtıae» 13 (1977) 555-556, 17 (1981)23, 20 (1983) 270 279

SCSCD, *Instructıo de quıbusdam normıs cırca cultum Mysterıı Eucharıstıcı* (3 IV 1980), «AAS» 72 (1980) 331 343

SCSCD, *Ordo lectıonum Mıssae Edıtıo Typıca altera* (21 I 1981), Typıs Polyglottıs Vatıcanıs 1981 (El texto en castellano puede verse en «Pastoral lıturgıca» nn 124-126, julıo de 1982, 3-52)

2 *Estudıos*

Nota La bıblıografıa sobre la Santa Mısa es tan ıngente, que resulta ım

posıble dar cuenta de las obras mas fundamentales Quienes deseen cono cer abundante bıblıografia pueden usar J M SUSTAETA, *Mısal y Eucarıstıa*, Valencıa 1979, pp 337 355, R CABIE, *L'Eucarıstıe*, en A G MARTIMORT, 2, *L'Église en prıere (edıtıon nouvelle)*, Desclee, Parıs 1983 Hay que advertır, sın embargo, que en muchos casos solo ınteresa a los especıalıstas y que en no pocos se trata de obras que sostıenen puntos de vısta erroneos o ambıguos

Aquı vamos a ofrecer una bıblıografia muy elemental e ıncompleta, pero que esta al alcance de los lectores y puede ayudarles o conocer mejor el ınagotable mısterıo eucarıstıco

Eucharıstıe y *Messe*, en DThC 5, 989 1368 y 10, 795-1403, respectıva mente, J BETZ, *Eucarıstıa*, en *Conceptos fundamentales de Teologıa*, 2, Madrıd 1966, 62 71, L BOUYER, *La Eucarıstıa*, Barcelona 1968, G CHEVROT, *Nuestra Mısa*, 4ª edıcıon, Madrıd 1965, M GARRIDO, *Curso de lıturgıa romana* (segunda parte), Madrıd 1961, CH JOURNET, *La Mısa, presencıa del Sacrıfıcıo de la Cruz*, Bılbao 1962, J A JUNGMANN, *El sacrıfıcıo de la Mısa*, cuarta edıcıon, Madrıd 1963, A G MARTIMORT, *La Iglesıa en oracıon*, Barcelona 1964, 283 469, R MASI, *El sıgnıfıcado del mısterıo eucarıstıco*, Madrıd 1969, A PIOLANTI, *El sacrıfıcıo de la Mısa*, Barcelona 1965, P VON IMSCHOOT, *Teologıa del Antıguo Testamento*, Madrıd 1969, A REY, *La Mısa, centro de la vıda crıstıana*, Madrıd 1970, M RIGHETTI *Hıstorıa de la lıturgıa, 2*, Madrıd 1956, A M ROGET, *La Mısa, Barcelona 1964, E SAURAS, Teologıa y espırıtualıdad del Sacrıfıcıo de la Mısa*, Madrıd 1980, J SOLANO, *Textos eucarıstıcos prımıtıvos*, 2 vol, Madrıd 1952 54, J SCHMID, *El evangelıo segun san Marcos*, Barcelona 1967, T SCHNITZLER, *Los canones y los nuevos prefacıos de la Mısa*, Barcelona 1970, C VAGAGGINI (y otros), *El Canon de la Mısa*, Barcelona 1967

1 En la parte bıblıca hemos tenıdo muy presente la obra de J A SAYES, *El mısterıo eucarıstıco*, Madrıd (BAC) 1986, 2 108 Sın embargo, hay ımportantes dıferencıas sobre todo en la parte dedıcada a la Instıtucıon de la Eucarıstıa, donde nos apartamos de su ınterpretacıon del texto «Esto es mı Cuerpo», «Este es el calız de mı Sangre» Tambıen, sobre el mısmo orden de abordar el tema, pues nosotros —de acuerdo con la hıstorıa de la salvacıon— hemos preferıdo tratar de la *promesa* eucarıstıca antes que de la *ınstıtucıon* Ademas, en la parte veterotestamentarıa hemos ıncluıdo un apartado especıfico en cada uno de los temas, donde señalamos expresamente las connotacıones eucarıstıcas Agradecemos al autor la gentıleza de habernos proporcıonado el manuscrıto de su obra mıentras esta se estaba ımprımıendo

1 bıs J JEREMIAS, *Thıs ıs Body*, «The Expoxıtory Tımes» 83 (1972) 201

2 F CHERDERLIN, *Dıstrıbuted observance of the Passover A Prımılımınary Test of the Hypothesıs*, «Bıblıca» 57 (1976) 19

3 Ası aparece ınterpretada en los Padres grıegos y latınos, en las lıturgıas de Orıente y de Occıdente y en los Concılıos, por ejemplo, el de Trento Ası lo reconocen unanımemente ıncluso los que se apartan parcıalmente de esta ınterpretacıon —que llaman 'tradıcıonal'— y argumentan desde la llamada explıcacıon moderna', la cual apoyan en el denomınado *gesto profetıco* y *memorıal de la Pascua*.

4 J DUPONT *Cecı est mon corps, cecı est mon sang*, «Nouv Rv Theol» 80 (1958) 1037 «Abandonons sans hesıter un argument sımplıste quı ne preuve rıen»

5 MALDONADO, *Comentarıo a san Mateo*, Madrıd (BAC) 1950, 925 926

6 «La Iglesıa de Dıos tuvo sıempre la persuasıon y ahora nuevamente lo declara este Santo Concılıo, que por la consagracıon del pan y del vıno se realıza la conversıon de toda la sustancıa del pan en la sustancıa del Cuer

po de Cristo Señor nuestro, y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su Sangre»: SES.XXIII, cap. 4; cfr. cánones 1, 2 y 3. Por lo demás, sería un anacronismo referir al Concilio de Trento el argumento del *gesto profético*. Como es sabido, este Concilio trató expresamente de recoger toda la tradición eclesial, la cual entendió siempre en sentido *realista* la expresión «Esto es mi cuerpo».

7 Cfr. por ejemplo, R. MASSI, *El significado del misterio eucarístico*, Madrid 1969, pp.53-58. P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969.

8 M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento*, Burgos 1981³, 298.

9 A. DÍAZ MACHO *Las palabras de la consagración eucarística*, «Cultura Bíblica» 32 (1975) 23.

10 Los Targumín de Onquelos y Pseudojonatán traducen así. Cfr. A. DÍAZ MACHO, *a.c.*, p. 25.

11 La *Didaché* todavía conserva el sentido semítico; pero desde el siglo II cada vez se resalta más el sentido de *acción de gracias*, de manera que la liturgia fue olvidando el denso sentido del 'bendecir' semita, subrayando el de 'dar gracias'.

12 Según el principio general: «Las rúbricas no se dicen, se ejecutan», es una anomalía decir: «Primera lectura», «segunda lectura», «salmo responsorial». También es una corruptela terminar la primera y segunda lectura diciendo: «Es Palabra de Dios», puesto que «Te alabamos, Señor» es una respuesta *aclamatoria*, pedida por la aclamación «Palabra de Dios». La respuesta adecuada a «Es Palabra de Dios» sería «amén», «así lo creemos», u otras semejantes.

De hecho, consultada la Sagrada Congregación para el Culto Divino sobre esta cuestión, respondió en el sentido que hemos indicado: cfr. «Notitiae» 14 (1978) 303.

También hay que tener presente que las lecturas bíblicas «nunca pueden substituirse por otras lecturas de escritores sagrados o profanos, antiguos ni modernos», pues sólo en la Palabra de Dios Cristo habla a su Pueblo y sólo esa Palabra prepara y conduce a la liturgia Eucarística. Cfr. LI, 2-a.

13 Este servicio ministerial a la Palabra de Dios está en la base de este mandato eclesial: «Los fieles se abstengan de tomar parte en la homilía con diálogos, reflexiones, etc» (LI, 2-a). El Código de Derecho Canónico vigente repite la misma doctrina en el canon 767-1, pues si es verdad que establece que los laicos «pueden ser admitidos a predicar (...) en determinadas circunstancias (...) según las prescripciones de la Conferencia Episcopal» (canon 766) la homilía queda expresamente excluida (cfr. canon 766 in fine).

14 Discurso del 6.II.1981.

15 *De Oratione dominica, 8:* CSEL 3, 1, 271.

16 *Epit. 217, 2:* CSEL, 4, 404.

17 P. CLERK, *La 'prière universelle' dans les liturgies anciennes*, Münster 1977, 295 ss.

18 A. FRANQUESA, *El Sacrosanto misterio de la Eucaristía*, en *Comentarios a la Constitución de liturgia*, Madrid (BAC) 1964, 351-352. Sin embargo, se puede compartir perfectamenet el pensamiento del autor sobre la importancia que tiene la *oración de los fieles*.

19 Además de contravenir lo preceptuado en el Misal Romano, la presentación *simultánea del pan y del vino logra que el rito pierda riqueza y expresividad*.

20 Durante los trabajos preparatorios de la reforma del *Ordinario* de

la Misa, se realizaron muchos estudios sobre la conveniencia de conservar a excluir este rito. Al final prevaleció la opinión de conservarlo, puesto que es un rito que fomenta la participación fructuosa al provocar sentimientos de purificación, precisamente en el umbral de la parte más fundamental de la Misa: la Plegaria Eucarística.

21 La praxis de invitar a orar al pueblo, cambiando el «para que este sacrificio *mío* y *vuestro*» por «*nuestro* sacrificio» es menos acertada desde el punto de vista teológico; pues la Iglesia, además de Pueblo de Dios (idea que expresa mejor *nuestro* sacrificio), es un Pueblo *jerárquicamente* organizado, en el que el sacerdocio común y el ministerial difieren esencialmente, aunque ambos estén interrelacionados. Parece claro que la fórmula *mío y vuestro* subraya mejor esta realidad. Ahora bien, si la liturgia es una epifanía de la Iglesia (cfr. SC, 2), debe presentar el verdadero rostro y la auténtica naturaleza de ésta. Además, como en la liturgia en general y en la eucaristía, en particular, cada uno: ministro o fiel debe hacer todo y *sólo* lo que le corresponde (cfr. SC, 18) es importante resaltar que los fieles y el ministro no ofrecen el sacrificio de la misma manera; pues el ministro representa a Cristo-Cabeza (idea que resalta muy bien el «mío») y es quien realiza el sacrificio propiamente.

22 La centralidad de la Plegaria Eucarística debe aparecer a nivel celebrativo. Por eso, el ministro ha de proclamarla con especial sensibilidad religiosa y mistérica y con un gran sentido de lo sagrado; teniendo muy en cuenta, además, la naturaleza de cada uno de elementos anaforales, pues no es lo mismo pedir la ayuda del Espíritu Santo (epíclesis), que ofrecer el sacrificio (anámnesis), o realizarlo (relato institucional). El ideal es encarnar de tal modo el misterio que se celebra, que acontezca, no sólo a nivel de *validez* sino *celebrativo*, que se está haciendo y diciendo lo mismo que Cristo dijo, hizo y mandó realizar.

Concretamente: «El *prefacio* pide un tono solemne y un ritmo vivo, con la variación de un ritmo más reposado en el cuerpo del mismo.

El *posanto* lleva consigo un tono y un ritmo semejantes a los del cuerpo del prefacio.

La *epíclesis de consagración* reclama el tono de súplica y un ritmo normal.

El *relato–memorial* exige el tono de un enunciado admirativo y un ritmo reposado, aunque no lento; que adquiere tono más solemne y ritmo más gozoso al formularse el sacrificio de Cristo en la acción de gracias.

La *epíclesis de comunión* pide un tono de súplica y un ritmo normal. Lo mismo se diga de las *intercesiones*, con la variación gozosa de la conmemoración de los santos.

La gran *doxología*, por fin, es de tono solemne, más aún que el prefacio, y de ritmo, a la vez, majestuoso y exultante. (...) Cuando la plegaria se *expresa* en sus distintas partes, entra por los oídos y aun por los ojos, pues la formulación verbal adecuada atrae también la mirada de los que escuchan. Se mira, al que habla como debe. Y el hombre que escucha y mira con atención se integra dentro de sí y participa de lo que oye y ve»: J.A. GOENAGA, *El corazón de Cristo y el ministerio eucarístico del sacerdocio ministerial*, en *El Corazón sacerdotal de Jesucristo*, Burgos 1984, 173-174.

23 Jn. 11. 4–42; Lc. 10, 21, etc.

24 1 Cor. 1, 4–9; 2 Cor 1, 3–7; Ef. 1, 3–14.

25 Apoc. 4, 8; Salmo 117, 25.

26 Es una grave anomalía celebrativa realizar la *fracción del pan* en el momento del relato institucional; más en concreto, al decir: «dando gracias, lo partió», puesto que la fracción de la hostia es un *rito de comunión*, no consecratorio ni preconsecratorio. Además, si se le convierte en rito pre-

consecratorio o consecratorio, se le deja reducido a *rito práctico* (aunque con reminiscencias bíblicas), arrancándole este rico simbolismo: «que nosotros, que somos muchos, en la comunión de un solo pan de vida, que es Cristo, nos hacemos un solo Cuerpo» (OGMR, 56-c).

Por otra parte, está expresamente prohibido hacer sonar cualquier instrumento durante la consagración; pues ningún ministro permitiría que esto ocurriera durante las lecturas o la homilía, las cuales, siendo importantes, no pueden colocarse en el mismo plano que la consagración.

27 Se ha generalizado el uso exclusivo o preferente de esta anáfora en casi todas partes y situaciones. Esta actitud se opone a la letra y al espíritu del decreto *Prece Eucharistica* (23.V.1968) que justifica la creación y uso de las nuevas anáforas romanas II, III y IV «para que se puede hacer de modo más abundante y variado (...) dar gracias al Padre por las maravillas obradas por Él en Cristo en la economía de la salvación». El mismo decreto añade que «también se ha añadido un mayor número de prefacios, que, el formar parte de la misma plegaria eucarística, explican y anuncian de un modo más claro, a lo largo de todo el año, el misterio de la salvación».

28 *Missale Gothicum*, n. 53. Editado por C.L. MOHLBERG, *Missale Gothicum*, Roma 1961; cfr. ML 72, 225-318.

29 SCCD, *Eucharistiae participationem*, «AA» 65 (1973) 240-347, nn. 5-6, p. 341.

30 SCCD, *Directorium de missis cum pueris*, «AAS» 66 (1974) 30-46, n. 52, p. 45.

31 SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA (de España), *Plegarias eucarísticas para misas con niños*, Madrid, 1975, p. 3.

32 SCCD, *Carta al Presidente de la Comisión Episcopal Española de liturgia*, *Ibidem*.

33 Cfr. «Notitiae» passim desde de 1974.

34 SCSDCD, *Litterae circulares de precibus eucharisticis pro missis cum pueris et «de reconciliatione»*, «Notitiae» 13 (1977) 555-556.

35 SCSCD, *Litterae circulares de precibus eucharisticis pro missis cum pueris et «de reconciliatione»*, «Notitiae» 17 (1981) 23.

36 *Praenotanda*, n. 25.

37 *Ibidem*.

38 «Notitiae» 11 (1975) 4-12.

39 Cfr. nota 34.

40 Cfr. nota 35.

41 «Notitiae» 19 (1983) 270-279.

42 SES.XIII, cap. 6.

43 Decreto *Quam singulari*, «AAS» 2 (1910) 582.

44 La Constitución Apostólica «Christus Dominus» («AAS» 45 (1953) 15-24), del 5.I.1953, limitaba el ayuno a tres horas cuando se trataba de alimentos sólidos y bebidas alcohólicas, y a una hora para las no alcohólicas. Pablo VI determinó que el cómputo del tiempo fuera el mismo en el caso de los fieles que en el de los sacerdotes, es decir: el momento de la comunión no el de comenzar la santa Misa (cfr. SCSO, *Decretum «De ieiunio eucharistico»*, «AAS» 56 (1964) 212). El mismo Pablo VI, en la V Sesión Pública del Concilio Vaticano II (21.XI.64) redujo el ayuno a *una hora*, tanto para los alimentos sólidos como para las bebidas alcohólicas, aunque tomadas con moderación: cfr. «AAS» 57 (1965) 186.

45 OGMR, 283; InD, 8.

46 *Ibidem*.

47 *Ibidem*.

48 Enc. *Certiores efecta* (13.XI.1742, citada por la MD en el texto de la nota 49).

49 *Mediator Dei,* «AAS» 39 (1947) 564.
50 SES. XXI, cc. 1 y 2.
51 1965, pp. 51-57.
52 25.V.1967, n. 32: «AAS» 59 (1967) 558.
53 16.IV.69, nn. 240-242.
54 29.VI.70: «AAS» 62 (1970) 664–666.
55 15.V.1969, n.7: «AAS» 61 (1969) 809.
56 29.V.1969: «AAS» 61 (1969) 547.
57 5 XI.1970, n.6: «AAS» 62 (1970) 699-700.
58 3 IV.1980, n. 12: «AAS» 72 (1980) 331–343.
59 Cfr. OGMR, 242; *Sacramentali communionem,* 1–4; *Liturgicae instaurationes, 6–a.*
60 «AAS» 76 (1984) 746–747.
61 «AAS» 61 (1969) 541–545. En la p. 544 se da cuenta de los votos positivos y negativos de la encuesta antes aludida.
62 «AAS» 65 (1973) 264–271.
63 N. 21, nota 10 de los Prenotandos del Ritual de la Comunión fuera de la Misa.
64 «Ecclesia» 20.III.1976.
65 S. CIRILO DE JERUSALEN, *Cat. Mist. 5, 20,* en J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos,* I, p. 335, n. 497.
66 SAN JUSTINO, *I. Apol.,* 65.
67 MANSI, 14, 565.
68 SES. XIII, cap. 8.
69 18.XI.1967, n. 22.
70 «AAS» 64 (1972) 529-534.
71 Cfr. *Ritual de la Comunión y del Culto eucarístico fuera de la Misa,* pp. 139-142.
72 Cfr. nota 44.
73 Cfr. nota 44.
74 Cfr. Decreto del Santo Oficio, «AAS» 49 (1957) 320.
75 Tal es el caso de Afasia'en, del Instituto de san Sergio de París. ID, *Das theologsiche Problem des Konzelebration,* «Gregorianum» 36 (1955) 222 ss.
76 ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut Moyen-âge,* II, 132.
77 DUCHESNE, *Origines du culte chrétien,* Paris 1925[5], p. 185, nota 2.
78 *Summa Theologica,* 3, q. 82, a.2 y 3.
79 CATALANI, *Pontificale Romanum,* 1738, I, 141.
80 Cfr. A.G. MARTIMORT, *Le rituel de la concélebration eucharistiche,* «Ephemerides liturgicae» 77 (1963) 158ss.
81 *Acta Synodalia Concilii Oecummenici Vaticani Secundi,* I, pars I, pp. 281-282.
82 Acta Synodalia..., p. 280.
83 A. FRANQUESA, *La concelebración... y la Constitución de Sagrada Liturgia,* «Phase» 3 (1963) 445.
84 CONCILIO TRIDENTINO, *Sesión XIII, cap. 5.*
86 Dictionnaire de Spiritualité, 2, 1238.
87 *Ad uxorem* y *De Oratione.* También Novaciano en el *De spectaculis.*
88 *Opus imperfectum contra Iulianum,* 111, 162, etc.
89 S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Epist. ad colosyrium,* MG 76, 1075.
90 ORÍGENES, *In Exod. frag.,* MG 12, 391.
91 Cuando terminan las persecuciones, la reserva es objeto de una especial solemnidad. Las *Constituciones Apostólicas, 8, 13* (s. IV–V) mandan que los diáconos reserven en un *sacrarium* lo que ha sobrado después de

comulgar Se reservaba ıncluso el vıno, como consta por una carta envıada por san Juan Crısostomo al Papa Inocencıo I, en la que aludıa a la profa nacıon de la precıosa Sangre en los lugares destınados a reservarla (cfr MG 52, 533 ss) En el s VI un sınodo de Verdum prescrıbıo reservar la Euca rıstıa en «un lugar destacado y honroso y, sı lo permıtıan las condıcıones de la ıglesıa, debıa exıstır allı una lampara encendıda» C CHARDON, *Hıstoıre des sacraments,* II, Parıs 1745, 254

92 Decreto de 1 X 1949, «AAS» 31 (1949) 509-510

Capıtulo IV (Pags 429-473)

1 D 913

2 Z ALSZEGHY *Carıta ecclesıale nella penıtenza crıstıana,* en «Gregorıa num» 44 (1963) 21-24, J LEAL *Valor eclesıologıco y sacramental de Mt 9, 8b Quı dedıt potestatem talem homınıbus,* en «Estudıos Bıblıcos» 24 (1965) 245 253, A VARGAS-MACHUCA *El paralıtıco perdonado en la redaccıon de Mt 9 1 8* en «Estudıos Eclesıtıcos» 44 (1969) 15 43, J RAMOS REGIDOR *El sacra mento de la penıtencıa,* Salamanca 1976, 152 160

3 J RAMOS REGIDOR *o c*, pp 160 164

4 *Ibıd*, pp 139 147

5 *Efesıos, 10,3, 14,2 Fıladelfos, 8,1, Tralıanos 8,2*

6 *Fıladelfos, 3, 2*

7 *Efesıos, 3, 1, 10, 1*

8 *Fıladelfos 3, 27, 8, 1*

9 *Carta a los Fılıpenses,* cc 6 y 11

10 Se llama *canonıca* por estar sometıda a los canones de los concılıos

11 San Leon Magno recuerda a los Obıspos de Campanıa que hay que guardar el secreto de lo oıdo en la confesıon sacramental de los pecados (*Epıst* 168, 2)

12 A CHAVASSE *La structure du carême et les lectures des messes qua dragesımales dans la lıturgıe romaıne en* «La Maıson Dıeu» 31 (1952) 76 119

13 E AMANN *Penıtence sacrement I La penıtence prımıtıve* en *DThC* 12 (1933) 748 854, G D'ERCOLE *Penıtenza canonıco sacramentale delle orıgıne alla pace costantınnıana* Roma 1963, P GALTIER, *L'Églıse et la remıssıon des peches aux premıers sıecles,* Parıs 1932, ID , *Aux orıgınes du sacrement de penıtence,* Roma 1963 P GALTIER *La dıscıplıne penıtentıelle en Gaule des orıgınes a la fın de VII sıecle,* Parıs 1952 J RAMOS REGIDOR *o c*, pp 179 204

14 J VIVES, *Concılıos vısıgotıcos e hıspanos romanos,* Madrıd 1963, 128

15 D 916

16 G LE BRAAS, *Penıtencıels,* DThC 12 (1933) 1160 1179

17 C VOGEL *Composıtıon legale et communıcatıon dans le systeme de la penıtence tarıfıee,* en «Revue de Droıt Canonıque» 8 (1958) 289 318 9 (1959) 1 25, ID, *La dıscıplıne penıtentıelle en Gaule des orıgınes au XI sıe cle,* en «Revue des Scıences Relıgıeuses» 30 (1956) 1 26 y 157 186

18 Ası en el Concılıo de Chalon-sur Saône, del año 813, cn 32 y en el de Parıs del año 839, cn 82

19 A MAYER *Hıstorıa y teologıa de la penıtencıa,* Barcelona 1961 47 48, A MICHEL *Penıtence sacrament III Penıtence du IV Concıle du Latran a la Reforme,* en DTh C 12 (1933) 948 1050 V MIANO *La confessıone dı devo zıone nella scolastıca pretrıdentına* Torıno 1947 P ANCIAUX *La theologıe du sacrament de Penıtence au XII sıecle,* Louvaın 1949, Z ALSZEGHY *La penı tenza nella scolastıca antıca* en «Gregorıanum» 31 (1950) 275-283

[20] *IV Sent, d. 22, 1 2, a. 1, S TH, III, 86 a. 6*
[21] D 699
[22] D 437
[23] D 699
[24] D 670 671
[25] D 724 728
[26] F VALLERA, publıco varıos artıculos en el «Boletın de lıteratura eclesıastıca» de Toulouse a partır de 1924 sobre el decreto del Concılıo de Trento sobre la Penıtencıa, tambıen el artıculo ya cıtado *Penıtence* en DThC 12 (1933) 1050 1127, J A DE COUTO, *De ıntegrıtate confessıonıs apud Patres Concılıı Trıdentını,* Roma 1963, M MANZELL, *La confessıone deı peccatı nella dottrına penıtenzıale del Concılıo Trıdentıno,* Bergamo 1966 Sobre la doctrına de los Protestantes y el Concılıo de Trento, cfr tambıen J RAMOS-REGIDOR *o c*, 237 283
[27] El *Mısereatur* se encuentra sustancıalmente en el Pontıfıcal Romano Germanıco (Ed VOGEL-ELZE II, p 17), el *Indulgentıam* aparece en el Pontıfıcal de Durando para la reconcılıacıon de los penıtentes el Jueves Santo y en el Collectaneo Cısterciense (ms de Dıjon, fol 148 149) Es la unıca formula de absolucıon El *Domınus noster* se encuentra en el Rıtual del Cardenal Santorı, p 288 La formula *Ego te absolvo* aparece en el sıglo XII (ML 155, 1900), es defendıda por Santo Tomas como la unıca valıda *(Opus de forma absolutıonıs 3, q 84, a. 3)* Se encuentra tambıen en el Pontıfıcal Vallıcelıano II, del sıglo XV
[28] *Sacrosanctum Concılıum,* 72
[29] *Lumen Gentıum,* 11 y *Presbyterorum Ord.,* 5
[30] Cfr «Notıtıae» 4 (1968) 183
[31] Ed c nn 354, 359 y 363
[32] SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE *Normas pastorales para ımpartır la absolucıon sacramental general* «AAS» 64 (1972) 511
[33] Ibıd, p 512
[34] *Ibıd.,* pp 512 514
[35] Cfr comentarıo al canon cıtado, en *Codıgo de Derecho Canonıco* Pamplona 1983
[36] Sobre el aspecto actual de la penıtencıa en la lıturgıa en general son muy ınteresantes algunos estudıos publıcados en el vol de las Conferencıas de San Sergıo (1973) *Lıturgıe et remıssıon des peches,* Roma 1975

Capıtulo V (Pags 475-515)

* Damos solo una seleccıon de trabajos sobre el nuevo rıto de la Uncıon de los enfermos Para una bıblıografıa, podemos decır exhaustıva en dıversos aspectos, recomendamos el trabajo magnıfico de A M TRIACCA *Per una rassegna sul sacramento dell unzıone deglı ınfermı,* en «Ephemerıdes Lıturgıcae» 89 (1975) 397-467

A ALSZEGHY *L'unzıone deglı ınfermı,* en «La Cıvılta Cattolıca» 124 (1973) 318 328, E CATTANEO *Il rıtuale dell'unzıone deglı ınfermı,* en «Rıvısta dı Pastorale lıturgıca» 10 (1973) 20-26, P FARNES *Los textos eucologıcos del nuevo rıtual de la uncıon de los enfermos,* en «Phase» 13 (1973) 143-156 P M GY *Le nouveau rıtuel des malades,* en «Notıtıae» 9 (1973) 108-118 ID, *Le nouveau rıtuel romaın des malades,* en «La Maıson Dıeu 113 (1973) 29 49, J L LARRABE *El nuevo rıtual de la uncıon de los enfermos,* en «Lumen» 22 (1973) 97 112, MAGRASSI *L'unzıone deglı ınfermı,* en «La Scala» 27 (1973) 193 239 y 256 272, A G MARTIMORT *Le nouveau Rıtuel des malades,* en «Notıtıae» 9 (1973) 66-69, M NICOLAU *La uncıon de los enfermos Estudıo hıs*

tórico-dogmático, Madrid 1975. En la redacción del tema damos otra bibliografía.

1 M. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris 1905[5]; D. LYS *L'onction dans le Bible*, en «Etud. Théol. et Relig.» 9 (1954-1955) 3-54; I. de la POTERIE, *L'onction du Christ*, en «Nouvelle Rev. Théolog.» 90 (1958) 225-232; E. TESTA, *L'huile de la foi*, Jerusalen 1967; J.T. MILIK, *Une amulette Judeo-araméenne*, en «Biblica» 48 (1967) 430-485.

2 *Adversus Haereses*, 1, 21, 5, MG 7, 665-668.

3 2, 4, MG 12, 417.

4 *Demonstrationes*, 23, 3, Patrologia Syriaca, 2, 6.

5 *De sacerdotio*, 3, 6, MG 48, 644.

6 *Hom. in Mt.* 32, 6, MG 57, 348.

7 *De adoratione in spiritu et veritate*, 6, MG 68, 472.

8 *In Ps. 121, 12*, ML 665 s.; *De poenitentia, 1, 8, nn. 35-37*, ML 16, 497.

9 ML 20, 559.

10 *Sermo 365, 3*, ML 39, 2238.

11 *Const. Apostolica Sacram Unctionem Infirmorum*, «AAS» 65 (1973) 5.

12 D. RUIZ BUENO, *Padres Apostolicos*, Madrid 1967, 68. *(Didaché*, 10, 7).

13 Ed. B. BOTTE, París 1968[2], 54.

14 Ed. H. ACHELLIS, Leipzig 1890, 17.

15 Ed. G. HAULER, Leipzig 1900, p. 107.

16 A. MALUY, *L'onction des malades dans les Canones d'Hyppolyte et les documents apparentés*, en «Recherches des Scien. Relig.» 10 (1919) 222-229.

17 Ed. F.X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905, 2, 2, pp. 179-181 y 190-193.

18 M. FEROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigotique et mozarabe d'Espagne* («Monumenta Ecclesiae Liturgica», dirigida por F. CABROL y H. LECLERCQ, vol. V), París 1904, col. 70-72. Según Dom Ferotin este texto es anterior a la invasión de los bárbaros.

19 *Ibidem*, 73. La traducción de esas oraciones la hemos tomado de M. NICOLAU, *La Unción de los enfermos*, Madrid 1975, 65.

20 *Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae Ordinis Anni Circuli*, ed. L.C. MOHLBERG, Roma[2] 1968, p. 61, n. 382.

21 *Ibidem*, p. 221, nn. 1535-1538.

22 J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, I, Friburg 1971, pp. 453-455, nn. 1386-1391.

23 *Ibidem*, p. 455, nn. 1392-1394.

24 *Ibidem*, pp. 172-173, n. 334.

25 ML 78, 231-236.

26 Sobre esto lo mejor que se ha escrito ha sido por A. CHAVASSE, que hizo su tesis doctoral en Lyon, en 1938, sobre este tema: *Etude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du IIIe au XIe siècle*. Parte lo publicó en «Revue de Sciences Réligieuses» 20 (1940) 64-86 y 290-364. *(Du IIIe siècle à la Reforme Caroligienne)*. Y completamente, como tomo primero, Sacré Coeur, Lyon 1942. Más tarde hizo un resumen de todo en la obra en colaboración, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, 621-636.

27 E. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Lib. 1, c. VII, art. IV; ed. t. I, Amberes-Milán 1736[3], t. I, Venecia 1788.

28 Ed. M. ANDRIEU, *Pontif. Rom.*, II, pp. 486-495.

29 *Oratio pro reddita sanitate, ed. c.*, p. 222, n. 1543.

30 Sess. XIV (25 nov. 1551); cfr. J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia Católica*, Madrid 1983, p. 736, n. 1196.

31 *Ibidem*, p. 737.

32 *Ibidem*, p. 738.

[33] Cfr. *Concilio Vaticano II. I. Comentarios a la Constitución sobre la Sagrada Liturgia* Madrid 1965, 437-443.
[34] J. COLLANTES, *o.c.*, pp. 734-735.
[35] *Ritual de la Unción de los enfermos*, nn. 1-3.
[36] *Ibid.*, n. 5.
[37] *Ibid.*, n. 6.
[38] *Ibid.*, n. 7.
[39] *Ibid.*, nn. 8-12 y 14-15.
[40] *Ibid.*, nn. 16-19.
[41] *Ibid.*, nn. 20-22.
[42] *Ibid.*, nn. 23-25.
[43] «Corresponderá a la competente autoridad eclesiástica territorial, de la que se habla en el art. 22, 2, determinar estas adaptaciones dentro de los límites establecidos en las ediciones típicas de los libros litúrgicos, sobre todo en lo tocante a la administración de los sacramentos, a los sacramentales, procesiones, lengua litúrgica, música y arte sagrados, siempre de conformidad con las normas fundamentales contenidass en esta Constitución» (*Sacrosanctum Concilium*, 39).
[44] *Ritual de la Unción de los enfermos*, nn. 38-39.
[45] *Ibid.*, nn. 40-41.
[46] Cfr. *Ritual de la Unción y de la pastoral de los enfermos*. Comisión Episcopal Española, Madrid 1974, p. 24, nn. 53-55.
[47] Cfr. *Ibid.*, p. 26, n. 57, d) «Los laicos».
[48] Cfr. *Ibidem.*
[49] Cfr. *Ibid.*, p. 25., n. 57., a),
[50] Cfr. *Ibid.*, b).
[51] *Ibid.*, p. 26, d).
[52] *Ibidem.*
[53] *Ibid.*, pp. 25-26, c).
[54] *Ibid.*, 26, d).
[55] *Ibid.*, p. 27, n. 58.
[56] *Ritual de la Unción de los enfermos*, s/n.
[57] *Ibidem*, s/n.
[58] *Ibidem*, s/n.
[59] CIC, 883-3.
[60] Cfr. L. BEAUDUIN, *Le viatique*, en «La Maison-Dieu» 15 (1948) 117-129; A. BRIDE, *Viatique*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15, col. 2842-2858.
[61] *Introducción al Ritual de los enfermos*, promulgado por Paulo VI, nn. 26-29.
[62] L. GOUGAUD, *Étude sur les ordines commendationis animae*, en «Ephemerides Liturgicae» 49 (1935) 12-13 y 24-26; A.G. MARTIMORT, *L'Ordo commendationis animae*, en «La Maison-Dieu» 15 (1948) 150; D. SICARD, *Préparation à la mort et prière pour les agonisants*, en *La Maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. Conférences Saint-Serge*, Roma 1974, 327-337. Para lo referente a la Liturgia Ambrosiana cfr. A.M. TRIACCA, *Ibid.*, pp. 339-360. Para lo referente a la Liturgia Española cfr. «Liturgia» (Silos, número monográfico sobre los sacramentos) 13 (1958) 156-157.

Capítulo VI (Págs. 517-566)

[*] J. MORINUS, *Commentarius histor. et dogmat. de sacris Ecclesiae ordinationibus*, París 1655; J. TIXERONT, *L'ordre et les ordinations*, Paris 1925[2]; P. BATIFFOL, *L'liturgie du sacre des évèques dans l'évolution historique*, en

«Rev. d'Histoire Ecclesiastique» 23 (1927) 733-763; G. DIX, *Le ministère dans l'Eglise ancienne,* Neuchatel 1955; AA.VV. *Études sur le sacrement de l'Ordre,* (colec. Lex Orandi 22), París 1957; B. KLEINHEYER, *La riforma degli Ordini sacri,* en «Rivista Liturgica» 56 (1969) 8-24; E.J. LENGELING, *Teologia del sacramento dell'Ordine nei testi del nuovo rito,* «Ibid.», pp. 25-55; B. MAGGIONI, *Il sacerdocio nel Nuovo Testamento,* «Ibid», pp. 55-69; E. LANNE, *Teologia dei ministeri nella problematica dell'Ecumenismo odierno,* «Ibid.», pp. 70-89; C. OGGIONI, *Aspetti pastorali e spirituali dei nuovi riti di Ordinatione,* «Ibid.», pp. 90-100; L. BRANDOLINI, *L'Evoluzione storica dei riti delle ordinazioni,* en «Ephemerides Liturgicae» 83 (1969) 67-87; A. PISTOIA, *Note sulla teologia del nuovo rito delle ordinazioni,* «Ibid»., pp. 88-98 (allí mismo hay un buen comentario a los ritos de las ordenaciones, pp. 10-66); E. J. KILMARTIN, *Ministère et ordination dans l'Église chrétienne primitive,* en «La Maision-Dieu» 138 (1979) 49-92; P.M. GY, *Les anciennes prières d'ordination,* «Ibid.», pp. 93-122. En España merece citarse toda la colección *Teología del Sacerdocio* que desde 1969 publica la Facultad Teológica del Norte de España, Sede de Burgos, en cuyos siete primeros volúmenes hay una bibliografía casi exhaustiva sobre los distintos aspectos del sacerdocio.

[1] J. COPPENS, *Les prophètes d Israel,* Malinas 1932; A. NEHER, *L'annonce du prophétisme,* París 1955, A. ROBAT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia,* I, Barcelona 1965, 433-534.

[2] J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite,* en «Analecta Bíblica» 3, Roma 1954, con abundante bibliografía; J. GONZÁLEZ, *Profetas, sacerdotes y reyes en el Antiguo Israel,* Madrid 1962; M. REVUELTA, *La tragedia del pueblo de Israel,* Madrid 1962.

[3] R. RÁBANOS, *Sacerdocio de Melquisedec, sacerdocio de Aarón y sacerdocio de Cristo,* en «Cultura Bíblica» 13 (1956) 264-275; R. DE VAUX, *Le sacerdoce de l'Ancien Testament,* en «La Vie spirituelle. Supplem. 46 (1936) 129-147.

[4] C. SPIQ, *L'épître aux Hébreux,* II, París 1953, 309-319; J. GUILLET, *Le sacerdoce de la nouvelle alliance,* en «Christus» 5 (1955) 10-28; A. GELIN, *Le sacerdoce du Christ d'après l'épître aux Hébreux,* en Etudes sur le sacrement de l'Ordre, París 1957, 43-76.

[5] J. HERING, *La Royaume de Dieu et sa venue,* Paris 1937; J.A. OÑATE, *El reino de Dios en la Sagrada Escritura,* en «Estudios Bíblicos» 3 (1944) 343-382; T. DE ORBISO, *El reino de Dios en los salmos,* en «Estudios Franciscanos» 49 (1948) 189-209; L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant S. Paul,* París 1948, 293-298; T.G. de la DOLOROSA, *El reino temporal de Cristo en los Santos Evangelios,* en «Cultura Bíblica» 17 (1960) 278-297.

[6] Cfr. LG (cap II y IV) y AA, fuertemente apoyados en textos neotestamentarios sobre esta doctrina.

[7] M. GUERRA, *La «plebs» y los «ordines» en la sociedad romana y cristiana,* en *Teología del Sacerdocio,* 4, Burgos 1972, 253-293. Se hace ahí un detenido estudio sobre la relación entre pueblo y «ordo», tanto en los medios civiles como eclesiásticos. *Pueblo* es la masa dirigida y gobernada; *Ordines* son las minorías rectoras: ordo senatorial, ordo ecuestre, etc. El pueblo cristiano, Pueblo de Dios, la Iglesia de los creyentes, de los fieles, se compone de *pueblo:* los bautizados no constituidos en autoridad, y *ordines ecclesiastici:* cristianos dotados de autoridad, de poder de gobierno en sus diversos grados: obispo, presbítero, diácono, etc. Ordenación y ordenar es la acción por la cual alguien es segregado de la «plebe» y agregado a cualquiera de los «ordines». Esto se da tanto en la sociedad civil como eclesiástica. La jerarquía eclesiástica, el «ordo sacerdotalis» y sus auxiliares, esto es, todos los *ordines ecclesiastici,* nace y se desarrolla a impulso del dinamismo natural e interno de toda sociedad. Pero en la Iglesia esto no es el resultado de un

proceso elaborado solamente por elementos humanos. Desde el principio, la Iglesia está totalmente en Cristo y a su divino Fundador debe agradecer su existencia la jerarquía. Los gérmenes jerárquicos que Cristo depositó en su Iglesia se desarrollaron muy pronto. Si bien en su estado embrionario resultó algo confusa la terminología, ya en San Ignacio de Antioquía († hacia el año 107) aparecen nítidamente las designaciones de las personas de la jerarquía de la Iglesia y, en los primeros escritores latinos de la Iglesia, figura la división del pueblo cristiano en «plebs» y «Ordines».

[8] Los cánones del Concilio de Trento son muy expresivos en este sentido: «Si alguno dijere que en el Nuevo Testamento no existe un sacerdocio visible y externo, o que no se da potestad alguna de consagrar y ofrecer el verdadero cuerpo y sangre del Señor y de perdonar los pecados, sino sólo el deber y mero ministerio de predicar el Evangelio, y que aquellos que lo predican no son absolutamente sacerdotes, sea anatema» (D. 961). «Si alguno dijere que el orden, o sea la sagrada ordenación, no es verdadera y propiamente sacramento, instituido por Cristo Señor, o que es una invención humana, excogitado por hombres ignorantes de las cosas eclesiásticas, o que es sólo un rito para elegir a los ministros de la palabra de Dios y de los sacramentos, sea anatema» (D. 963).

[9] Cfr. vg. Act. 6, 3-6; 6, 8; 8, 5-13.

[10] M. GUERRA, *Problemática del sacerdocio ministerial en las primeras comunidades cristianas*, en *Teología del Sacerdocio*, 1, Burgos 1969, 11-91; F. PAGES, *Vivencia paulina sobre el ser sacerdotal*, *Ibid.*, 3, Burgos 1971, 41-70.

[11] A. SANTANTONI, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti delle ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*, en Studia Anselmiana 69 (Analecta Liturgica, 2) Roma 1976.

[12] *Traditio Apostolica*, ed. B: BOTTE, París 1956, pp. 77-78, 1968^2, pp. 40-46.

[13] En el *Eucologio* de Serapión se dice: «...Haz un obispo viviente de tu siervo, un obispo santo en la sucesión de los santos Apóstoles; y dale la gracia del Espíritu divino, que concediste a todos los fieles servidores, a los profetas y a los patriarcas. Hazle digno de apacentar tu rebaño; que permanezca puro y sin reproche en su cargo de obispo, por tu Hijo único, Jesucristo». (A. HAMMAN, *Oraciones de los primeros cristianos*, Madrid 1956, 233-234).

En las *Constituciones Apostólicas* se dice para la misma Ordenación: «...Concede a este siervo tuyo, elegido por Ti para el episcopado, que apaciente tu rebaño santo y sea tu pontífice que te sirva sin culpa día y noche; aplaque tu rostro; reúna el número de los que han sido salvados y te ofrezca los dones de tu Iglesia santa. Concédele, Señor omnipotente, por tu Cristo la participación del Espíritu Santo, para que tenga poder de perdonar los pecados según tu mandato..., y te agrade por su mansedumbre y corazón limpio..., ofreciéndote el sacrificio puro e incruento que por Cristo constituiste misterio del Nuevo Testamento en olor de suavidad...» (MG 1, 1073-1074).

[14] *Sacramentario Veronense*, ed. de L.C. MOHLBERG, Roma 1966^2, p. 119, n. 946.

[15] *Ibid.*, pp. 119-120, n. 947.

[16] *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae Ordinis anni circuli*, ed. de L.C. MOHLBERG, Roma 1968^2, p. 120, nn. 769-771.

[17] *Ibid.*, pp. 120-122, nn. 769-771.

[18] *Ibid.*, p. 122, nn. 772-773.

[19] J. DESHUSSES, *Le Sacramentaire Grégorien*, ed. Univers. Friburg 1971, pp. 92-93, nn. 21-26.

20 C. VOGEL-R. ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, 1 (Studi e Testi 226), Vaticano 1963, 205-226. Es el rito del Ordo Romanus XXXIV-XXXV.

21 M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au Moyen-Âge* (Studi e Testi 86), Vaticano 1938, 138-152.

22 M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au Moyen-Âge. Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII siècle* (Studi e Testi 87), Vaticano 1940, 351-368.

23 M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au Moyen-Âge. III. Le Pontifical de Guillaume Durand*, Vaticano 1940, 374-391.

24 Ed. c. de B. BOTTE, 20-23.

25 Ed. c., pp. 121-122, nn. 952-954.

26 Ed. c., pp. 24-26, nn. 140-148.

27 Ed. c., pp. 95-96, nn. 27-29 a y b.

28 Ed. c., pp. 28-36.

29 Ed. c., pp. 134-137.

30 Ed. c., pp. 341-350.

31 Ed. c., pp. 56-58.

32 Ed. c., pp. 120-121, nn. 948-951.

33 Ed. c., pp. 27-28, nn. 150-153.

34 Ed. c., pp. 96-98, nn. 30-32 a y b.

35 Ed. c., pp. 24-28.

36 Ed. c., pp. 130-134.

37 Ed. c., pp. 337-341. Ya en este Pontifical se indican como oficios del diácono los de servir al altar, bautizar y predicar.

38 Ed. c., pp. 358-363.

39 «AAS» 40 (1948) 5-7. Cfr. Decreto de la S.C. de Ritos, del 20 de febrero de 1950, en «AAS» 42 (1950) 448-455.

40 EUSEBIO, *Hist. Eccl.* VI, 43, 11.

41 Ed. c., pp. 117-119.

42 Ed. c., pp. 599-605, nn. 1790-1805.

43 *Ibid.*, p. 340, n. 992.

44 *Ibid.*, pp. 417-418, nn. 1246-1250.

45 *Sacrosanctum Concilium*, 76.

46 Los art. de la *Lumen Gentium* empleados son el 19, 20, 21, 23 y 26; los nn. del Decreto *Christus Dominus* son el 6 y 15.

47 Cfr. para los tres órdenes sagrados: *De Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi*, Vaticano 1968. Fue promulgado este rito por la Const. Apostólica *Pontificalis Romani*, de Paulo VI, del 18 de junio de 1968 («AAS» 60 (1968) 369-373. La traducción española se ha hecho en el *Ritual de Ordenes* (Comisión Episcopal de Liturgia, Madrid 1977).

48 *Pontificale Romanum. De Institutione Lectorum et Acolythorum. De admissione ad diaconatum et presbyteratum. De sacro caelibato amplectendo, Vaticano 1972.* (Versión española en *Ritual de Ordenes*, ed. c., pp. 31-38). Un buen comentario: C. BRAGA, *Ministeria quaedam*, en «Ephemerides Liturgicae» 87 (1973) 191-214, con selecta bibliografía.

49 «AAS» 64 (1972) 534-540.

50 El rito latino ya se ha indicado en nota 48. El rito en español se encuentra en *Ritual de Ordenes*, ed. c., pp. 39-44.

Capítulo VII (Págs. 567-606)

* P.M. GY, *Le rituel du mariage*, en «Bulletin du Conmité des Études» 2 (1956) 246-266; J. HUARD, *La liturgie nuptiale dans l'Église romaine*, en «Questions Liturg. et Parois.». 38 (1957) 197-205, P. JOUNEL, *La liturgie du ma-*

riage, en «La Maison-Dieu» 50 (1957) 30-57; A. Raes, *Le mariage dans les Églises d'Orient*, Chevetogne 1959; B. Maggioni, *Il matrimonio e la Historia salutis, en «Rivista Liturgica» 55 (1968) 311-326*, P. Visentin, *Il Matrimonio alla luce della Teologia*, «Ibid.», pp. 327-341; G. Oggioni, *Riflessione teologica sul sacramento del Matrimonio.* «Ibid.», pp. 342-353; E. Ruffini, *Il Matrimonio nei testi conciliari* «Ibid», 454-467; A. Nocent, *Il mistero di Cristo nella «Velatio sponsae» e nella «Velatio virginum»*, «Ibid», pp. 368-381; R. Carletti, *Riti matrimoniali intorno al Tridentino*, «Ibid», pp. 382-402; S. Mazzarello, *Linee di catechesi sulla liturgia nuziale*, «Ibid.», pp. 403-421; H. Schmidt, *Rituel et sacramentalité du mariage chrétien*, en «Questions Liturgiques» 56 (1975) 3-39; G. Grasso, *Il Matrimonio come sacramento*, en «Rivista Liturgica» 63 (1976) 443-466; B. Cardinali, *Il rito del Matrimonio nel proceso delle culture*, «Ibid», pp. 467-499; F. Brovelli, *La celebrazionne del Matrimonio. Analisi del nuovo rito*, «Ibid.», pp. 500-528; G. Boggio, *Temi biblici nel lezionario del Matrimonio*, «Ibid.», pp. 529-551; C. Braga, *La genesi dell'Ordo Matrimonii*, en «Ephemerides liturgicae» 93 (1979) 247-257; P. Barberi, *Linee di sviluppo della recente riflessione teologica sulla celebrazione del matrimonio*, «Ibid.», pp. 258-315, con abundantísima bibliografía en diversos aspectos del matrimonio; C. Lázaro, *La bendición nupcial y la forma del matrimonio canónico*, Madrid 1972; V. Reina, *Consentimiento Matrimonial*, en *Derecho Canónico*, 2, Pamplona 1974, 63-99. Otra bibliografía en el texto.

[1] P. Grelot, *La pareja humana en la Sagrada Escritura*, Madrid 1963; R. Patai, *L'amour et le couple aux temps bibliques*, París 1967; E. Saldon-T. Rincón-E. Tejero, *El Matrimonio, misterio y signo*, 3 vol., Pamplona 1971.

[2] D. 969-970.

[3] D. 971.

[4] J.M. Bover, *Carácter sacramental del matrimonio según la epístola a los Efesios*, en «Razón y Fe» 42 (1915) 315-322; P. Visentin, *La sacramentalità del matrimonio nella teologia dei Padre*, en «Studia Patavina» 4 (1958) 386-402; J. Leclerq, *Matrimonio natural y matrimonio cristiano*, Barcelona 1967; D. O'Callaghan, *Sobre la sacramentalidad del matrimonio*, en «Concilium» 5 (1970) 126-136.

[5] *Carta a Policarpo*, 5, 3, D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, Madrid 1950, 500.

[6] *Ad uxorem*, 2, 9, CCL, 393.

[7] ML 34, 632.

[8] *Hom. 9, in 1 Tim.* 2, MG 62, 546.

[9] A. Raes, *Le mariage dans Les Églises d'Orient*, Chevetogne 1959, 123. Cfr. para los rituales de las Iglesias Orientales, J. Goar, *Euchologion seu Rituale Graecorum*, Venecia 1970[2] (reimpresión en 1960); H. Denzinger, *Ritus Orientalium* (reimpresión), Graz 1961.

[10] A. Raes, *o.c.*, p. 117.

[11] *Ibid.*, p. 30.

[12] *Ibid.*, p. 121.

[13] *Ibid.*, p. 186-187.

[14] *Ibid.*, p. 189.

[15] P. Nautin, *Le Rituel de mariage et le formation des Sacramentaires «Léonien» et «Gélasien»*, en «Ephemerides Liturgicae» 98 (1984) 425-457.

[16] Ed. c. de L.C. Mohlberg, pp. 139-140, nn. 1105-1110.

[17] Ed. c. de L.C. Mohlberg, pp. 208-210, nn. 1443-1455.

[18] Ed. de J. Deshusses, pp. 308-311, nn. 833-839.

[19] P. Borella, *Il rito ambrosiano*, Brescia 1964, 319-321.

[20] E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, lib. 1, c. 9. *De ritibus ad sacramentum matrimonii pertinentibus*, II, Venecia 1792, 120-144.

21 Fue editado por M. FEROTIN, en el vol. V de *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, París 1904. Lo referente al matrimonio aparece en las páginas 433-443.

22 L. CASAÑAS, *El ritual visigótico-mozárabe*, en «Liturgia» (Silos) 13 (1958) 168-172.

23 I. GARCÍA, *El Manual Toledano: historia, contenido y compilación de sus formularios en lengua vulgar*, «Ibid.», pp. 179-192.

24 A. FRANQUESA, *El Ritual Tarraconense*, «Ibid.», pp. 196-197.

25 J.M. SUSTAETA, *El Manual Valentino de Sacramentos*, «Ibid.», pp. 217-221 y 226-228.

26 J. BUSTAMANTE, *Algunos Manuales españoles distintos del Toledano y Tarraconense*, «Ibid.», pp. 246-250 y 258-260.

27 *Sacrosanctum Concilium*, nn. 77-78.

28 *Introducción al Ritual del Matrimonio*. Ed. Typica: *Ordo celebrandi Matrimonium*, Typis Polygl. Vaticanis 1969, n. 6. Edición Española: *Ritual del Matrimonio*, Comisión Episcopal Española de Liturgia, Madrid 1970.

29 *Ibid.*, nn. 8-11.

30 *Ibid.*, nn. 12-18.

31 ML 54, 193-194.

32 *Liber Ordinum*, ed. c., n. 437.

Capítulo VIII (Págs. 607-660)

1 *Confesiones*, 9, 12.

2 *Epist. Ad Inocen.*, 9, ML 22, 330.

3 *Epist. Ad Eustoch.*, 108, 28-29, ML 22, 904-905.

4 Sobre estas cuestiones cfr. I. SCHUSTER, *Liber Sacramentorum*, 1, Barcelona 1956, 256-262; vol. 9, Barcelona 1948, 108-116 y 131-144; G. BARDY, *Millenarisme*, en *DThC* 10 (1929) 1760-1763; F. CABROL, *La prière pour les morts* en «Revue pratique de l'apologétique» (1909) col. 881-892; B. CAPELLE, *La antienne In Paradisum*, en «Questions Liturgiques et paroissiales» 8 (1923) 161-176, F. CUMONT, *La triple commêmoration des morts*, en *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1918, pp. 278-297; L. DE BRUYNE, *Refrigerium interim*, en «Rivista di archeologia cristiana» 34 (1958) 87-118; E. VACANDARD, *La prière pour les trépassés dans les trois premiers siècles*, en «Revue du Clergé français» (1907) 146-161.

5 MG 73, 236-272.

6 *Historia Francum*, 7, 1.

7 *Regula Sanctarum Virginum*, ed. G. MORIN, Bonn 1933, n. 70.

8 Cfr. *Inscriptions Grecques*, DACL, 7/1, col. 623-694, especialmente 620. En Israel, como entre sus vecinos, verse uno privado de sepultura se considera como una tremenda desgracia (Ps. 79, 3). Es uno de los castigos más terribles con que los Profetas amenazan a los impíos (1 Re. 14, 11ss; Jer. 22, 18-19). Así el israelita pone gran cuidado en preparar su sepultura a ejemplo de Abrahán (Gen. 23). El sepelio es el deber por excelencia de los hijos del difunto (Gen. 25, 8 ss.; 35, 29; 50, 12 ss.; Tob. 4, 3 ss.; 6, 15; 14, 10 ss.). Es una prueba de piedad que incumbe al ejército en tiempo de guerra (1 Re. 11, 15) y a todo israelita fiel. (En esto es muy notable todo el libro de Tobías). Los ritos del luto son muy complejos y se hallan también en los pueblos vecinos: ayuno (1 Sam. 31, 13; 2 Sam. 1, 12, 3, 35), rasgarse los vestidos, vestirse de saco, tonsura. (Dios corrige algunas prácticas, como las incisiones en el propio cuerpo, como algo pagano del culto de Baal (Dt. 14, 1; Lev. 19, 27 ss.), lamentaciones. Estas diversas prácticas no son sólo manifestaciones de dolor; tienen un aspecto ritual cuyo significado originario es

difícil de interpretar. En Israel, donde la ley yavista excluye todo culto a los difuntos, estos ritos apuntan sobre todo a procurar al difunto una condición apacible. En los evangelios, los contemporáneos conservan esos usos y Cristo no censura tales prácticas; más aún, a Él mismo le fueron tributadas esas honras fúnebres por José de Arimatea (Mc. 15, 46 ss.). El uso tradicional de la sepultura cristiana en las catacumbas y en los cementerios tiene su fuente en esos relatos. Se inspira en los honores tributados al cuerpo consagrado por la acción del Espíritu Santo y todavía más en la esperanza abierta del día de Pascua.

[9] «Alii tertium diem et trigesimum, alii septimum et quadragesimum observare consueverunt» *(De obitu Theodosii,* 3, ML 16, 1386). «Die septimo ad sepulchrum redimus qui dies symbolum quietis futurae est» (*De fide resurrectionis,* 1, ML 16, 1315).

[10] «Nescio utrum inveniatur alicui sanctorum in Scripturis celebratum esse luctum novem dies, quod apud latinos novendialia appellant. Unde mihi videtur ab hac consuetudine prohibendi, si quis christianorum istum in mortuis numerum servant, qui magis est in gentilium consuetudine» *(Quaest. in Heptat. 1, 172, ML 34, 596).*

[11] Con ciertas creencias supersticiosas, residuos de una mentalidad pagana que se resistía a desligarse de los fieles, hay que poner en relación el llamado «refrigerium», muy común entre los paganos y cristianos hasta pasado el siglo VI. Los gentiles creían que no sólo el alma quedaba en alguna relación de lugar con el propio cadáver en el sepulcro, sino que tuviese todavía necesidad, como en vida, de comer y beber. Por esto llevaban a la tumba, con ocasión de los funerales, aniversarios o fechas mortuorias, alimentos de varios géneros para que el alma pudiera «refrigerarse». No faltaba algún aprovechado que se los apropiase lindamente. Entre los cristianos se admitió, pero con otro sentido. Era una especie de «ágape», con el que se expresaba la perenne unión de los fieles con el difunto. Era ocasión de hacer una obra de caridad para con los pobres, cosa que se ha seguido utilizando hasta hace muy poco y tal vez aun exista en algunos lugares (cfr. M. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia,* 1, Madrid 1955, 999-1002).

[12] C. CALLEWAERT, *De Officio Defunctorum,* en «Sacris Eudiri», Steenbrugge 1940, 169.

[13] M. RIGHETTI, *o.c.,* 983.

[14] *Ibidem.*

[15] *De corona,* 3; *De Exhortatione castitatis,* 51.

[16] *Epist.* 1, 2.

[17] *Epist.* 31, 3.

[18] *Confesiones,* 9, 36.

[19] Cfr. nota siguiente.

[20] Una excelente obra sobre la evocación del más allá en las oraciones por los difuntos y en las obras de los Santos Padres es la siguiente: J. NTEDIKA, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts,* en col. «Recherches Africaines de Théologie» 2, Louvain 1971.

[21] Tertuliano dice: «Ergo quaeramus, an et traditio nisi scripta non debeat recipi. Plane negabimus recipiendam, si nulla exempla praeiudicent aliarum observationum, quas sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus... Oblationes pro defunctis, per nataliciis annua die facimus» (*De corona militis,* 2-3). «In Machabeorum libris legimus oblatum pro mortuis sacrificium. Sed et si nusquam in scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est universae ecclesiae quae in hac consuetudine claret auctoritas, ubi in precibus sacerdotis quae domino deo ad eius funduntur locum suum habet etiam com-

mendatio mortuorum» (San Agustín, *De cura pro mortuis*, 1, 3). Cfr. J. NTEDIKA, *o.c.*, 1-45.

22 *Ibid.*, pp. 46-83.

23 *Ibid.*, pp. 46-83.

24 *Ibid.*, pp. 84-135.

25 *Ibid.*, pp. 227-253.

26 A. ASHWORTH, *Le nuove Messe per i defunti nel Messale Romano di Paolo VI, en «Rivista Liturgica» 58 (1971) 354-381.*

27 A.M. TRIACCA, *Per una lettura liturgica dei Prefazi (Pro Defunctis) del nuovo Messale Romano,* «Ibid.», pp. 382-407.

28 *Ritual para las exequias.* Introducción, n. 5.

29 *Ibid.*, n. 6.

30 *Ibid.*, n. 7.

31 *Ibid.*, n. 8.

32 *Ibid.*, n. 9.

33 *Ibid.*, n. 10.

34 *ibid.*, n. 11.

35 *Ibid.*, n. 12.

36 *Ibid.*, n. 13.

37 *Ibid.*, n. 14.

38 *Ibid.*, n. 16

39 *Ibid.*, n. 17.

40 *Ibid.*, n. 18.

41 *Ibid.*, n. 19.

42 *Ibid.*, n. 20.

43 «In nomine Domini. Promitto me, ego ille, in sacro monasterio... secundum instituta B. Benedicti, coram Deo et sanctis Angelis eius, praesente etiam abbate nostro illo, omnibus diebus meis in hoc sancto monasterio amodo et deinceps perseveraturum, et in omni obedientia, quodcumque mihi praeceptum fuerit, obediturum. Ego ille hanc promissionem a me factam manu propria coram testibus scripsi et roboravi» (cfr. B. ALBERS, *Consuet. Monast.*, 3, Montecasino 1907, 50). Era costumbre poner una cruz antes del nombre, principalmente cuando no sabía escribir el profeso y la carta de profesión era escrita por un notario. En el Medievo era normal que los actuarios o notarios redactasen los documentos e incluso la lista de firmantes que sólo ponían una cruz antes de sus respectivos nombres. De ahí proviene que los Obispos y otros dignatarios eclesiásticos pongan una cruz delante de su nombre cuando firman.

44 P. DE PUNIET, *Le Pontifical Romain, histoire et commentaire,* 2, Louvain 1931, 63-65; J. DE SANTA ESCOLÁSTICA, *O ritual da professao monastica,* en «Ora et Labora» 2 (1955) 28-35, 77-82, 196-201; I.M. CALABUIG, *Ordo professionis religiosi,* en «Notitiae» 53 (1970) 118-126; T. U RQUIRI, *Los nuevos ritos de la profesión religiosa,* Madrid 1970.

45 *Sacrosanctum Concilium* n. 80.

46 *Renovationis Causam,* n. 13. En algunas Ordenes monásticas se da gran importancia a la toma del hábito, incluso con un ceremonial prolongado.

47 *Perfectae Caritatis,* n. 17.

48 *Lumen Gentium,* n. 44; *Renovationis Causam,* nn. 2-7.

49 *Lumen Gentium,* n. 44.

50 *Introducción al ritual,* nn. 3-6.

51 *Ibid.*, nn. 7-8.

52 *Ibid.*, nn. 9-11.

53 *Ibid.*, nn. 12-15.

[54] M. AUGE, *I Riti della professione religiosa...*, en «Rivista Liturgica» 60 (1973) 330-334.

[55] Cfr. *Ordo professionis religiossae*, Typis polyglottis Vaticanis 1970. (En 1975 apareció una nueva edición revisada).

[56] «Concede quaesumus, omnipotens Deus, et hunc famulum tuum quem ad regimen animarum eligimus, gratiae tuae dona prosequere, ut te largiente, cum ipsa tibi nostra electione placeamus».

[57] Así ha respondido la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto divino en carta al autor.

[58] San AMBROSIO, *De virginibus*, 3, 1.

[59] *«Virgini manus non imponatur, sed voluntas sola eam virginem facit»* (FX. FUNK, *Didascalia et Const. Apostolorum*, 2, Paderborn 1905, 106. Lo mismo aparece en el libro VIII de las Const. Apostólicas, *Ibid.*, p. 82. Las diaconisas recibían, en cambio, una imposición de manos, *Ibid.*, 1, p. 524.

[60] *Ordo consecrationis Virginum*, ed. Typica, Vaticano 1970; *Praenotanda*, n. 1.

[61] *Ibid.*, n. 2.

[62] *Ibid.*, nn. 3-5. Los concilios antiguos son severos en el caso de infidelidad de las vírgenes consagrdas. Lo mismo aparece en la Carta de Inocencio I al obispo de Ruán, el año 410: «Si una virgen oficialmente consagrada ha faltado a su propósito, no tiene ya acceso a la penitencia, porque es considerada espiritualmente unida a Cristo, como a su Esposo; si, en cambio, no ha recibido todavía el velo y pretende permanecer continente, puede ser admitida a la reconciliación» (ML 20, 478). Por ese motivo en los siglos IV-V la disciplina eclesiástica no admitía a las muy jóvenes a la consagración. Un concilio de Cartago del año 397 fijó la edad de 25 años.

[63] Esta fórmula ya aparece en el Sacramentario Veronense o Leoniano.

[64] *Introducción al Ritual*, e.c., nn. 6-7.

[65] *Ibid.*, nn. 8-10.

[66] *Hria. Eccl. 10, 11.*

[67] *Ibid.*, c. 3.

[68] ML 69, 18.

[69] *Hom. in 2 Cor. 20, 3*, PG 61, 540.

[70] I.M. CALABUIG, *L'«Ordo Dedicationis ecclesiae et altaris. Appunti di una lettura*, en «Notitiae» 13 (1977) 391-450; G. GRASSO, *Perché le chiese?*, en «Rivista Liturgica» 66 (1979) 553-567; S. MARSILI, *Dedicazione senza consacrazione. Ossia: teologia liturgica in una storia rituale, «Ibid.*, pp. 578-601; M. PATERNOSTER, *Analisi rituale e contenuti teologici dell'Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, «Ibid.», pp. 602-615; S. MAGGIANI, *La chiesa come luogo della comunità celebrante*, «Ibid.», pp. 616-629; G. GIAVINI, *Per una teologia biblica del tempio*, «Ibid», pp. 568-577; G. VARALDO, *La chiesa casa del popolo di Dio*, Torino-Leuman 1974; H. THURSTON, The Alphabet and the Consecration of Churches, The Month 1910, 621-631; A.G. MARTIMORT, *Le nouveau rite de la dédicace des églises*, en «La Maison-Dieu» 70 (1962) 6-31; C. BRAGA, *La liturgia della dedicazione*, en AA.VV., *Il Tempio. Atti della XVIII Settimana Liturgica Nazionale*, en Monreale, Ed. Cal. 1968; S. MAZZARELLO, *Il nuovo Rio della Dedicazione di una chiesa*, en «Liturgia» 12 (1978) 674-686; P. DE PUNIET, *Dédicace*, en *Dict. d'Archéolog. chrétien et de Liturgie*, 4, 374-405; M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, 2, Madrid 1956, 1046-1064.

[71] *Apología*, I, 67, 5.

[72] C. SPICQ, *L'épitre aux hébreux*, 2 vol., París 1953-1954. De modo especial vol. 1, pp. 147 ss.

[73] C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1965, 245. La idea de comunidad peregrinante aparece en el Misal aprobado por Pablo

VI en varios prefacios y, sobre todo, en la Plegaria Eucarística III: «...Te pedimos, Señor, que esta Víctima de reconciliación traiga la paz y la salvación al mundo entero. Confirma en la fe y en la caridad a tu Iglesia, peregrina en la tierra...».

74 *Ritual de la Sagrada Comunión y del culto a la Eucaristía fuera de la Misa*, ed. española 1974, n. 101.

75 *Ibid.*, nn., 102-108.

76 *Rituales de la Dedicación de iglesias y altares y Bendición de un abad o una abadesa*, ed. española 1979, pp. 16 y 27, n. 11.

77 *Ibid.*, n. 5, p. 46.

78 *Ibid.*, pp. 34 y 85.

79 Son notables el *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque*, del año 333, que es una enumeración árida de las estaciones de una peregrinación desde Burdeos a Jerusalén, regresando por Roma y Milán (ed. P. GEYER, en CSEL 39, 1898, 1-33; el *Itinerario de Egeria*, muchas veces editado en latín y en varias lenguas, últimamente en la BAC, Madrid 1981; *De situ terrae sanctae*, escrito por un desconocido, posiblemente por un cristiano del norte de Africa hacia los años 520-530 (cfr. *Ibid.*, pp. 135-150); *Breviarius de Hierosolyma*, que es una lista de lugares santos de esta ciudad en el siglo V ó VI (cfr. P. GEYER, *o.c.*, 151-155; *Itinerarium Antonini Placentini*, compuesto entre los años 560-570, informa acerca de la peregrinación hecha a Palestina por algunos ciudadanos de Piacenza (cfr. P. GEYER, *o.c.*, pp. 157-218).

80 Los que preparan estas peregrinaciones suelen editar folletos con preces adecuadas y aprobadas por la competente autoridad eclesiástica. Algunas, al menos, tienen carácter litúrgico. Esto se hace de modo especial en los jubileos de Roma y Santiago de Compostela.

PARTE III

Introducción y Capítulo I (Págs 661-688)

1 D. BARSOTTI, *Misterio cristiano y año litúrgico*, Salamanca 1965; J. BELLAVISTA, *El año litúrgico*, Estella 1985; O. CASEL, *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953; E. FLICOTEAUX, *Espiritualidad del año litúrgico*, Salamanca 1966; CL. JEAN-NESMY, *Espiritualidad del año litúrgico*, Barcelona 1966; J. LÓPEZ, *El año litúrgico*, Madrid 1984; A.G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración*, Barcelona 1964, 714-834; J. PASCHER, *El año litúrgico*, Madrid 1965; J. ORDÓÑEZ, *Teología y espiritualidad del año litúrgico*, Madrid 1979; M. RICHETTI, *Historia de la liturgia*, 1, Madrid 1955, 637-1077.

2 Cfr. bibliografía sobre el año litúrgico, en los apartados correspondientes. AA.VV., *Le dimanche*, París (Lex orandi 39) 1965; G. BIFFI, *La celebración del domingo: problemática y orientaciones*, «Phase» 21 (1981) 381-395; J. HILD, *Domingo y vida pascual*, Salamanca 1966; A.G. MARTIMORT, *El domingo, «Phase» 21 (1981) 359-380; C.S. MOSNA*, *Storia della Domenica dalle origine fino al V seculo*, Roma 1969; SECRETARIADO NACIONAL DE LITURGIA (de España), *El día del Señor. Documentos episcopales sobre el domingo*, Madrid 1985. GER 8, 64-70.

3 SAN JUSTINO, *1 Apol.*, 67.

4 *Stromata*, 6, 13, 8.

5 *In psalm. 91.*

6 *Sermo 16* sobre el día del Señor.

[7] SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón,* 138, 2.
[8] ID, *Ibidem,* 41, 4 y 24, 1.
[9] SAN IGNACIO, *Ad Mag.,* 9, 1-2; PSEUDO BERNABÉ, *Epist.* 15, 9; SAN JUSTINO, *1 Apol., 67.*
[10] TERTULIANO, *De Oratione,* 23, 2.
[11] TERTULIANO, *Apolg.,* 16, 11; *Didascalia,* 5, 20, 21.
[12] 1 Cor. 16, 1-3; Act. 20, 7-12; *Didaché* 14, 1; PLINIO, *Epist. lib., Epist.* 97, 7; SAN JUSTINO, *1 Apol.,* 67.
[13] SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Ephes.,* 20, 2.
[14] SAN JUSTINO, *1 Apol.,* 65; TERTULIANO, *De Oratione,* 9, 4; SAN CIPRIANO, *Epist. 63, 15-16.*
[15] SAN JUSTINO, *l.c.*
[16] *Didaché,* 14, 1-3.
[17] TERTULIANO, *De Oratione,* 13, 1-3; *Ad usorem,* 4, 3.
[18] 1 Cor. 16, 1-3; SAN JUSTINO, *1 Apol.,* 67.
[19] Código de Justiniano, III, 12, 2.
[20] A. GONZÁLEZ, *Día del Señor y celebración del misterio eucarístico,* Vitoria 1974, 346.
[21] *Sermo 74, 1.*
[22] T. RUINART, *Acta primorum martyrum sincera,* París 1689, 414.
[23] *Tratado sobre el Evangelio de san Juan,* 19.
[24] «Phase» 119 (1980) 393-404.
[25] Secretariado Nacional de Liturgia, EDICE, Madrid 1981.
[26] Documento del Episcopado Español antes citado, n. 3.

Capítulo II (Págs. 689-724)

[1] Cfr. bibliografía sobre el año litúrgico, en los apartados correspondientes. J.M. BERNAL, *La celebrazione del mistero paschale nei primi cinque secoli,* Roma (pro manuscripto) 1972; ID, *Iniciación al año litúrgico,* Madrid 1984, 87-196; R. CABIÉ, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premieres siècles, Tournai 1965;* R. CANTALAMESSA, *La Pascha nella Chiesa antica,* Turín 1978; O. CASEL, *La fête de Paques dans l'Église des Pères,* París 1963; R.LE DÉAUT, *La nuit pascale,* Roma 1963; I. OÑATIBIA, *Nuevas aproximaciones al misterio pascual,* «Phase» 25 (1985) 87-100.

[2] «Nosotros, en efecto, nos abstenemos del beso (de paz) el día de Pascua, ya que en ese día la práctica del ayuno es de carácter universal y público, sin preocuparnos en modo alguno de esconder una cosa que realizamos todos»: *De Oratione,* 18, 7: CC 1, 267. «Ellos (los psíquicos) piensan que en el Evangelio están prescritos como días de ayuno aquellos días en los que el Esposo ha sido arrebatado; y que, precisamente por esto, sólo éstos son los días legítimos de ayuno para los cristianos, abolidas ya para siempre las cosas viejas de la Ley y los Profetas»: *De Ieiunio,* 2, 2: CC 2, 1258.

[3] «Es necesario, hermanos, que celebréis con todo interés los días de la Pascua y mantengáis vuestro ayuno con toda diligencia (...). Por eso, ayunad los días de Pascua a partir del día décimo (de la luna), que es el segundo día de la semana, tomando sólo pan, sal y agua a la hora de nona; y esto (lo haréis) así hasta el día quinto de la semana. El día de la Parasceve y el sábado habréis de pasarlos en ayuno absoluto, sin tomar cosa alguna»: Didascalia Apostolorum, 5, 17, 19; edc. F.X. FUNK, p. 286.

[4] *De baptismo,* 19: CC 1, 293.

[5] SAN AGUSTÍN, *Epist. 54, 14:* ML 38, 215; SAN AMBROSIO, *Epist. 23, 12-13:* ML 16, 1030.

[6] Egeria habla ya del *domingo de ramos* —caracterizado por una so-

lemnísima procesión—; del *jueves santo* —día en que se celebra dos veces la S. Eucaristía—; del *viernes santo* —día en que parece que no se celebra Misa y tiene un momento de particular emoción mística en la adoración de la Santa Cruz—, y de la *Vigilia Pascual.* Cfr. A. ARCE, *Itinerario de la Virgen Egeria* (381-384), Madrid (BAC) 1980, 285-297.

7 «Antes de la fiesta (del tránsito o Pascua), nos sometemos, como preparación, al ejercicio de la Cuaresma, imitando el celo de los santos Moisés y Elías. En cuanto a la fiesta misma, nosotros la renovamos por un tiempo que no tiene límites. Orientando, pues, nuestro camino hacia Dios, nos ceñimos nuestros lomos con la cintura de la templanza; vigilamos con cautela los pasos del alma, disponiéndonos, con las sandalias puestas, a emprender el viaje de la vocación celeste; usamos el bastón de la Palabra divina, junto con la oración para resistir a los enemigos; el tránsito que lleva al Cielo lo realizamos con todo interés, apresurándonos a pasar de las cosas de aquí abajo a las celestiales, a y de la vida mortal a la inmortal. Después de la Pascua celebramos durante siete semanas Pentecostés; del mismo modo que mantuvimos virilmente *el ejercicio cuaresmal durante seis semanas antes de la Pascua»* (el subrayado es nuestro): *De sollemnitate paschali,* 2, 4, 5: MG 24, 693ss).

8 «Es fácil ver que los ayunos que se observan antes de Pascua se guardan de modo distinto por unos y por otros, pues *los que viven en Roma ayunan tres semanas* (el subrayado es nuestro), excepto el sábado y el domingo»: EUSEBIO, *Historia Eclesiástica,* 5, 22: MG 67, 634.

9 Aunque en Oriente tenemos constancia de la Cuaresma desde el año 332, en Roma, en cambio, los datos no son anteriores al 385. En ese momento el ayuno de tres semanas se alargó a seis, descontando los dos días últimos: el viernes y el sábado, pertenecientes al Triduo Pascual, resultando así un ayuno de *cuarenta días* exactamente.

10 Cfr. bibliografía sobre el año litúrgico, en los apartados correspondientes. AA.VV., *Le Carême, préparation à la Nuit Pascale,* «La Maison Dieu» 31 (1952) número monográfico; J.M. BERNAL, *o.c.,* 157-196; E. FLICOTEAUX, *El sentido de la Cuaresma,* en *Espiritualidad del año litúrgico,* Salamanca 1966, 123-128; A. NOCENT, *Celebrar a Jesucristo; III: Cuaresma,* en *El año litúrgico,* Santander 1979.

11 Esa es la definición que Flicoteaux deduce del análisis del sermón cuarenta y dos de san León; cfr. E. FLICOTEAUX, *Le sens du Carême,* París (Cerf) 1956, 33.

12 TA, ed. B: BOTTE, n. 17.

13 Desde el siglo IV la preparación próxima al Bautismo coincidía con los límites de duración de la Cuaresma (SIRICIO, *Epist. ad Himr. Tarrac.,* 2: ML 13, 1134) y consistía en una formación moral y doctrinal, y en una preparación sacramental: *Et exorcismis scrutandi, et ieiuniis sanctificandi, et frequentibus sunt praedicationibus imbuendi:* S. LEÓN, *Epist. 16, 6:* ML 54, 702). Según san León, se hacían muchas instrucciones a los *electi* durante la Cuaresma, para preparar la profesión de fe o *redditio Symboli.* En el s. V el comentario del Símbolo comenzaba el quinto domingo de Cuaresma, con la *traditio symboli;* se recitaba el Símbolo de los Apóstoles estando presentes los catecúmenos, y el celebrante hacía una presentación global del mismo.

14 Juan el diácono, en su carta a Senaro, atestigua esta nueva disciplina: JUAN EL DIÁCONO, *Epist. ad Senarium,* 3: ML 59, 402.

15 En un primer momento se situaron el miércoles, viernes y sábado de la tercera y cuarta semana de Cuaresma (el séptimo resultaba de incluir dentro de los escrutinios la ceremonia prebautismal del sábado santo). En-

tonces se fijaron los formularios de las misas de esos días, que estaban perfectamente adaptados a la preparación de los catecúmenos.

En una segunda etapa —atestiguada por el Ordo II: ANDRIEU, II, pp. 417-447)— los seis primeros escrutinios tendieron a hacerse más o menos autónomos de las misas de cuaresma; excepto el primero y el segundo, que se fijaron el tercer miércoles y el tercer sábado de Cuaresma.

[16] Como se verá más adelante, al tratar del sacramento de la Penitencia, durante los primeros siglos (II-VI), los que eran reos de ciertos pecados tenían que someterse a la llamada «penitencia canónica», que consistía en una serie de ejercicios ascético-penitenciales muy rigurosos, con los cuales se pretendía lograr una auténtica conversión.

[17] Cfr. M. RIGHETTI, *o.c.*, vol. 1, pp. 752-755.

[18] Id., *Ibidem*, pp. 777-785.

[19] A. ARCE, *Itinerario de la Virgen Egeria* (381-384), Madrid 1980, 283-285

[20] Cfr. bibliografía sobre el año litúrgico, en los apartados correspondientes.

(Jueves Santo) J. LÓPEZ, *Jueves Santo. Misa Vespertina de la Cena del Señor,* «Phase» 25 (1985) 25-39. (Viernes Santo) J. BELLAVISTA, *Viernes Santo. Pascua de la Crucifixión,* «Ibidem», 41-50; (Vigilia Pascual) J.M. BERNAL, «Ibidem», 7-85. A. VERHEUL, *El misterio del Sábado Santo,* «Ibidem», 51-70.

[21] Cfr. bibliografía sobre el año litúrgico, en los apartados correspondientes. J. BELLAVISTA, *La actual cincuentena pascual,* «Phase» 11 (1971) 223-231; ID, *Los temas mayores de la cincuentena pascual,* «Phase» 19 (1979) 125-235; R. CABIÉ, *La Pentecôte. L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles,* París 1965. Cfr. Voces *Ascensión* y *Pentecostés,* GER 3, 134-139 y 18, 258-260, respectivamente.

Capítulo III (Págs. 728-739)

[1] Cfr. bibliografía sobre el año litúrgico, en los apartados correspondientes. J. HILD, *L'Avent,* «La Maison Dieu» 59 (1958) 10-25. A. NOCENT, *Celebrar a Jesucristo, I: Introducción y Adviento,* Santander 1979; «Phase», n. 130 —año 1979—; P. TENA, *Pastoral de Adviento, Navidad y Epifanía,* Barcelona 1964. Cfr. *Adviento,* GER 1, 256-259.

[2] Cfr. bibliografía sobre el año litúrgico, en los apartados correspondientes. AA.VV., *Noël, Epiphanie, retour du Christ,* París 1967; B. BOTTE, *El origen de la Navidad,* Madrid 1973; J. LEMARIÉ, *Navidad y Epifanía. La manifestación del Señor,* Salamanca 1966; A. NOCENT, *Celebrar a Jesucristo, II: Navidad y Epifanía,* Santander 1979. Cfr. también GER, *Navidad* y *Epifanía,* 16, 661-664 y 8, 689-691, respectivamente.

Capítulo IV (Págs. 741-744)

[1] Cfr. bibliografía sobre el año litúrgico, en los apartados correspondientes. A. NOCENT, *Celebrar a Jesucristo, V-VII: Tiempo ordinario,* Santander 1979.

Capítulo V (Págs. 745-759)

[1] *Asambleas del Señor, 53-54 y 58 (1964-1967). Santísima Trinidad:* F. CABROL, *Le culte de la Trinité dans la liturgie et l'institution de la fête de la Trinité,* «Ephemerides Liturgicae» 5 (1931) 270-278.

[2] F ALLAEY *L'origine della festa del Corpus Domini*, Rovigo 1958, C LAMBOT *L'office de la Fête-Dieu, aperçus nouveaux sur les origines*, «Rev Ben» 54 (1942) 61-123

[3] M GARRIDO *El Corazón de Jesús en los himnos litúrgicos*, en *Cristologia en la perspectiva del Corazón de Jesús*, Bogotá 1982, 412-434, J ORDÓÑEZ *Dimensión kerigmática y hodegética del misterio del Corazón del Redentor en la liturgia renovada*, *Ibidem*, 337-411

[4] P JOUNEL *Le culte de la Croix dans la liturgie romaine*, «La Maison Dieu» 75 (1963) 68-91

[5] Pío XI, *Quas primas*, «AAS» 17 (1925) 593-610, el texto y el oficio de la misa *Ibidem*, pp 655-658

Capítulo VI (Pags 761-792)

[1] AA VV, *De primordiis cultus mariani* (Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Lusitania anno 1967 celebrati), Roma 1970, 6 vol AA VV, *La Virgen María en el Culto de la Iglesia*, Salamanca 1968, AA VV, *Solemnita, feste e memorie della Beata Vergine Maria*, en *Il messale romano del Vaticano II*, 2, Leumann-Torino 1981, 59-192, J A DE ALDAMA *María en la patrística de los siglos I y II*, Madrid 1960; B CAPELLE *La liturgie mariale en Occident*, en *Maria. Etudes sur le Sainte Vierge*, 1, París 1949, 215-245, J A GOENAGA *«Se encarnó de María la Virgen» (Lex orandi, lex credendi)*, «Phase» 18 (1978) 315-336, J IBAÑEZ-F MENDOZA *María en la liturgia hispana*, Pamplona 1975, P JOUNEL *Le culte de Marie dans la liturgie romaine renovée*, en AA VV, *La liturgie, expresion de la foi*, Roma 1979, 158-178 Cfr también PABLO VI, *Marialis cultus*, «AAS» 66 (1974) 113-168

Capitulo VII (Pags 793-797)

[1] Cfr bibliografía sobre el año litúrgico, en el apartado correspondiente AA VV, *Le santoral*, «La Maison Dieu» 52 (1957) número monográfico J DUBOIS *Les saints du nouveau calendrier Tradition et critique historique*, «La Maison Dieu» 100 (1968) 157-178, P JOUNEL, *o c*, 124-145, P PATERNA *El culto a los santos en la renovacion litúrgica del Vaticano II*, «Phase» 20 (1980) 143-150, P VISENTIN *Formazione e sviluppo del santorale nell'anno liturgico»*, «Rivista liturgica» 65 (1978) 297-319

Capítulo VIII (Pags 799-800)

[1] M. RIGHETTI *o c*, vol 1, pp 847-853 CALENDARIUM ROMANUM *ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli PP VI promulgatum*, Editio Typica, Typis Plyglottis Vaticanis 1969, 158-162

Capítulo IX (Págs 801-804)

[1] CALENDARIUM ROMANUM *ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instuaratum, auctoritate Pauli PP VI promulgatum*, Editio Typica, Typis Polyglottis Vaticanis 1969, 23-154

NOTAS

PARTE IV

Capítulo I (Págs 807-834)

1 Tertuliano dice, refiriendose a tercia, sexta y nona que «son las tres horas mas importantes de los negocios humanos, son las que dividen el dia, las que regulan las ocupaciones y las que son anunciadas públicamente con toques» (*De ieiunio*, 10, ML 2, 966)

2 «Tampoco oréis a la manera de los hipocritas, sino que, tal como el Señor lo mandó en el Evangelio, así orareis Padre nuestro celestial, santificado sea tu nombra, venga tu reino, hagase tu voluntad como en el cielo, asi en la tierra El pan nuestro de nuestra subsistencia danosle hoy y perdonanos nuestra deuda, asi como también nosotros perdonamos a nuestros deudores, y no nos lleve a la tentación, mas líbranos del mal Porque tuyo es el poder y la gloria por los siglos Así oraréis tres veces al dia» (7, 2 cf D Ruis Bueno, *Padres apostólicos* (BAC)2 Madrid, 1967, 85)

3 «Si algunos destinan a la oracion ciertas horas determinadas, como por ejemplo tercia, sexta y nona, el gnóstico ore durante toda la vida, porque a través de sus oraciones busca la conversacion con Dios» (*Stromata*, MG 9, 456) Para Clemente de Alejandría el verdadero gnóstico es el cristiano perfecto

4 «Acerca de los tiempos de oracion nada está prescrito sino que se ore en todo tiempo y lugar» (*De oratione*, 23, ML 1, 1192) Esto no obstante, él conoce la practica de orar tres veces al día, como lo muestra el texto anterior, citado en la nota 1

5 «Ahora bien, como todo esto sea patente para nosotros y como nos hayamos asomado a las profundidades del conocimiento divino, deber nuestro es cumplir cuanto el Señor nos ha mandado en sus tiempos señalados Porque él mandó que las ofrendas y ministerios se cumplieran no al acaso y sin orden ni concierto, sino en determinados tiempos y sazón Consiguientemente, los que en sus tiempos señalados hacen sus ofrendas, éstos son aceptos y bienaventurados » (40, 1-3, cf D Ruiz Bueno, o c, 214-215)

6 « así vosotros nada hagáis tampoco sin contar con vuestro obispo y los presbíteros, ni tratéis de colorear como laudable nada que hagáis a vuestras solas, sino, reunidos en común, haya una sola oración, una sola esperanza en la caridad, en la alegria sin tacha, que es Jesucristo, mejor que El nada existe» (*Carta a los Magnesios*, 7, 1, cf D Ruiz Bueno, o c 463) Otros pasajes de San Ignacio también pueden servir de algún testimonio, como el de la *Carta a los Efesios*, 13 o la *Carta a los de Esmirna*, 7

7 «Ante lucem convenire hymnumque Christo quasi Deo canere quibus peractis moram discedendi rursusque caenandi» (*Epist* 10, 97)

8 *Pedagogo*, 2, 4, MG 8, 444

9 *Stromata*, 7, 7, MG 9, 569

10 «Nos vero, sicut accepimus, solo die dominico, Resurrectionis et spatio Pentecostes Ceterum omni die dubitet prosternere se Deo vel prima saltem oratione, qua lucem ingredimur De temporibus orationis nihil omnino praescriptum est nisi omni tempore et loco orare. De tempore vero non erit otiosa extrinsecus observatio etiam horarum quarumdam Istarum dico communium, quae diu inter spatia signant, tertia, sexta nona, quas solemniores in Scriptura invenire est Primus Spiritus Sanctus congregatis discipulis hora tertia infusus est (Act 2, 15) Petrus qua die visionem communitatis omnis in illo vasculo expertus est, sexta hora orandi gratia in superiora (Act 10,9) Idem cum Ionane ad nonam in templum adibat, ubi pa

raclytus sanitati reformavit suas (Act 3, 1) Etsi simpliciter se habeant sine ullius observationis praecepto bonum tamen sit aliquam constituere praesumptionem, qua et orandi admonitionem constringat et quasi lege ad tale munus extorqueat a negotiis interdum, ut quod Danieli quoque legimus observatum utique ex Israelis disciplina (Dan 6, 10) ne minus ter die saltem adoremus, debitores Patris et Filii et Spiritus Sancti Exceptis utique legitimis orationibus, quae sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis» (*De oratione*, 23 24, ML 1, 1191 1193 Cf F CABROL, *Liturgie Africaine anteniceenne*, DACL, III, Paris, 1903, 591 619, V SAXER, *Vie liturgique et quotidienne a Carthage vers le milieu du III siecle*, *Vaticano, 1969*, *40 41*

11 MG 11, 1359 1360 Ed española en D RUIZ BUENO (BAC) Madrid 1967, 423

12 *De oratione*, 12, 2, MG, 11 452

13 «Y no nos enseño a orar el Señor solo con palabras, sino con hechos, pues oraba y suplicaba Él frecuentemente, poniendonos con el ejemplo lo que nosotros debemos practicar, segun esta escrito Salio al monte a orar y paso la noche en oracion a Dios (Lc 6, 12) » (*Tratado del Padre nuetro*, cf J CAMPOS, *Obras de San Cipriano*, (BAC), Madrid 1964, 222) «Hemos de entender que estamos siempre en la luz, no nos estorban las tinieblas de que hemos salido, no sufran quebranto las oraciones de la noche ni sirvan de pretexto a la desidia y pereza» (Ibid , p 229, n 36)

14 «En lo que toca a la frecuencia de la oracion, vemos que los tres jovenes con Daniel constantes en la fe y vencedores en el cautiverio observaron la hora de tercia, sexta y nona, prefigurando el misterio de la Trinidad, que se revelaria en los ultimos tiempos En efecto, desde la hora de prima a la de tercia llena el numero de tres, lo mismo de la hora cuarta a la de sexta tambien cubre tres, y de manera semejante de la septima a la nona es decir, que por grupos ternarios de horas se cuenta una perfecta trinidad Desde muy atras habian determinado estos intervalos de horas con sentido espiritual los adoradores de Dios y dedicaban a la oracion esos tiempos prescritos Y despues se puso de manifiesto que habia misterio en lo que hacian anteriormente los justos, orando de tal manera Ciertamente, a la hora de tercia descendio sobre los discipulos el Espiritu Santo, que realizo lo prometido por el Señor con sus dones Asimismo Pedro a la hora sexta subio a la azotea de la casa, avisado por una vision y llamada de Dios, para que admitiese a la gracia del bautismo a todos, pues que antes habia vacilado en recibir a los gentiles a esa purificacion El Señor fue sacrificado a la hora de sexta, a la de nona lavo con su sangre nuestros pecados, y para redimirnos y darnos vida, dio cima a la victoria con la pasion a esa hora» (Ibid , pp 226 227, n 34)

15 Canon 25 «Omnes qui ad ordinem Christianorum pertinent, primum eo tempore orant, quo a somno surgunt matutino » Canon 26 «Si est in ecclesia conventus propter verbum Dei, singuli quique cum festinatione properent, ut ad illud congregentur , ecclesiam frequentent omnibus diebus quibus fiant orationes» Canon 27 «Quocumque die in ecclesia non orant, sumas Scripturam, ut legas in ea Sol conspiciat matutino tempore Sacripturam super genua tua Orent autem tertia hora, quia illo tempore Salvator voluntarie crucifixus est ad salvandos nos, ut nobis lebertatem tribueret (en otras redacciones se dice «porque a esta hora el Señor fue condenado por Pilatos») Deinde etiam sexta hora orate, quia illa hora Christus oravit et tradidit spiritum in manus Patris sui Etiam hora qua sol occidit, orent, quia est completio diei Christianus lavet manus omni tempore, quo orat Curet igitur quilibet, ut diligenti studio oret media nocte, quia patres nostri dixerunt illa hora omnem craeturam ad servitium gloriae divinae pa

rari ordinesque Angelorum et animas iustorum benedicere Deo, quia testatur Dominus, dicitque de hoc Media autem nocte clamor factus est Ecce sposus venit, exite obviam ei Porro autem tempore, quo canit gallus, instituendae sunt orationes in ecclesiis, quia Dominus dicit Vigilate, quia nescitis qua hora Filius hominis venturus est, an galli cantu an mane» (Cf H ACHELIS, *Die Canones S Hyppolyti*, Leipzig, 1891 123133)

16 *Commentarium in Ps 64*, MG 23, 639 y 640

17 *Expositio fidei cath.* 23, MG 42, 830

18 *Commentarium in Ps 64*, ML 9, 420

19 «Acudiendo todos los dias a la iglesia o dedicandonos en casa a las oraciones privadas, por Dios comenzamos y terminamos el dia» (*De Abraham*, 2, 22, ML 14, 465)

20 *Confesiones*, 5, 9, ML 32, 714

21 Cf H PETRE, *Etherie Journal de voyage*, (Sources Chretiennes, 21) Paris, 1948, 189-201

22 Prescribe la reunion de los clerigos en la iglesia por la mañana y por la tarde (can 7) y en caso de negligencia se castiga a los clerigos con la separacion de sus iglesias

23 «Clericus qui intra muros civitatis suae manere constiterit, et a matutinis hymnis sine probabile excusatione aegritudinis inventus fuerit defuisse, septem diebus a communione habeatur extraneus» (Cf HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, 2 905)

24 « sicut ubique fit, et post antiphonas collectiones per ordinem ab episcopis vel presbyteris dicantur, et hymnos matutinos vel vespertinos diebus omnibus decantari, et in conclusione matutinarum vel vespertinarum missarum post hymnos capitella de psalmis dici et plebem collecta oratione ad vesperam ab episcopo cum benedictione dimitti» (Can 21, CF HEFELE LECLERCQ, o c 990)

25 «Ut presbyteri cum clericis septimanas observent die dominico solemnitas cum omnium praesentia celebretur omnibus diebus vesperas et matutinos celebrent » (Can 7, Cf HARDOUIN, *Concilia*, 2, 1042)

26 «Si quis perbyter, vel diaconus, vel quilibet'clericus ecclesiae deputatus, si intra civitatem fuerit, aut in quolobet loco, in quo ecclesia est, et ad quotidianum psallendi sacrificium matutinis vel vesperyinis horis ad ecclesiam non convenit, deponatur a clero » (Cf C W BARLOW, *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia* New Havem, 1950 139)

27 «Ad hoc sancimus, ut omnes clerici per singulas ecclesias constituti per se ipsos et nocturnas et matutinas et vesperyinas preces cantent, neve in consumendis tantummodo rebus ecclesiasticis clerici esse videantur Num si multi laici ad sacrosanctas ecclesias confluentes studiosos se circa psalmodiam ostendunt, quemadmodum non absurdum est clericos, qui ad hoc ordinati sunt, munus susm non impleret? Quamobrem omnimodo clericos canere iubemus» (COD IUSTIN, 1, 3 De episcopis et clericis, 42, 24, 10, Ed KRUEGER, Berlin 1900, 23)

28 En las vidas griegas de San Pacomio se hace notar que la practica antigua entre los monjes era la de decir un salmo cada hora (cf J M HANSSENS, *Nature et genese de l'Office des matines*, Roma 1952 61-64)

San Epifanio reprendia a un abad del Asia Menor porque habia introducido las horas de tercia, sexta y nona pues los monjes estaban obligados a orar en todo momento Esto duro durante varios siglos, pues la liturgia hispana antigua prescribia que los monjes, ademas de asistir al oficio de Laudes, Visperas y Completas en la iglesia con la comunidad eclesial, debian seguir su propio horario de oracion de las doce horas diurnas y de las doce horas nocturnas (Cf M FEROTIN, *Liber Mozarabicus Sacramentorum* Paris, 1912, 770)

[29] Los grandes legisladores monásticos reglamentaron más razonablemente las horas de oración. Así, por ejemplo, Casiano sólo conoce las horas siguientes: Vigilias, Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas. Esta era también la práctica general de los centros monásticos de Lerins en el siglo VI, de la Regla de San Cesareo († 543) (Cf ML 67, 1102-1104; G. MORIN, *S. Caesaris Arelatensis Opera Omnia,* 2, 325-326) y de San Aureliano († 553) (Cf ML 68, 391-406). Mas quien lo divulgó por todo occidente fue San Benito († 547) con su Regla cc. 8-18. En Siria, Palestina y en la *Regula Monasterii* se tenía sólo Laudes, Tercia, Sexta, Nona y Vísperas (Cf ASSEMANI, *Sancti Ephrem Opera Graeca,* 1, Roma, 1732, 290-291; Eteria, ed. cit. 182-202; «Revue Bénedictine» 42 [1930] 316-342).

[30] Tenemos un testimonio de esto en las *Instituciones* de Casiano, ML 49, 114.

[31] «Todos los días antes del canto de los gallos, se abren todas las puertas de la iglesia de la Resurrección, y a ella acuden todos los ascetas y las vírgenes... y no sólo éstos, sino también aquellos seglares, hombres y mujeres, que quieren comenzar anticipadamente las vigilias... Y desde aquel momento se recitan himnos, salmos responsoriales y antífonas hasta la luz... Los salmos matutinos (laudes) comenzaban apenas empieza a aparecer la luz. Entretanto, he aquí que llega el obispo con el clero. Entra enseguida en la cripta y desde dentro de la cancela recita las oraciones por todos... y así la despedida del pueblo se hace cuando ya ha salido el sol... A la hora décima comienza lo que aquí se llama *licinicon* y que nosotros llamamos licernario. De la misma manera se reúne la multitud en la iglesia de la Resurrección. Se encienden todas las lámparas y cirios y se hace una luz inmensa..., se recitan también los salmos lucernarios, así como antífonas durante largo rato... He aquí que es avisado el obispo, el cual desciende y se sienta. También los presbíteros se sientan en sus lugares. Entonan himnos y antífonas, terminados los cuales, según la costumbre, el obispo se levanta y permanece en pie ante la cancela, es decir, ante la cripta. Entonces uno de los diáconos hace la oración universal, como es costumbre. Y cuando el diácono menciona los nombres de cada uno hay siempre muchísimos niños que responden: *Kyrie eleison,* que es como nuestro *miserere nobis.* Las voces de estos niños son infinitas» (Cf Ed. cit. pp. 189-191). Es bien claro, según la descripción de Eteria, la coexistencia de los dos oficios: el monástico y el clerical.

[32] Tenemos dos testimonios muy expresivos de esta organización del Oficio divino en el interior de los monasterios. El primero en la vida de santa Melania: «La santa despertaba a las monjas en las horas de la noche, no al tiempo en que se levantan los demás para reunirse en la iglesia..., las iglesias no hacen lo mismo para la reunión de los seglares en los lugares del culto... nosotros, en cambio tenemos que levantarnos antes para glorificar a Dios» (M. RAMPOLLA DEL TINDARO, *Vita di santa Melania giunore,* Roma, 1905, 26). El segundo, en la Regla monástica occidental, conocida con el nombre de *Ordo Monasterii* (siglo V). Allí se alude al oficio vespertino, llamado lucernario, que es el primer oficio de la tarde, pero antes de retirarse al lecho rezan los salmos acostumbrados, el segundo oficio de la tarde o Completas (Cf D. DE BRUYNE, en «Revue Bénedictine», 42 (1930) 318-319.

[33] *De Virginitate,* 20, MG 28, 276.

[34] Cf. V. RAFFA, *L'ufficio divino nel tempo dei carolingi e il Breviario di Innocenzo III confrontati con la liturgia delle ore di Paolo VI,* en «Ephemerides liturgicae» 85 (1971) 206-259.

[35] G. PENCO, *La prima diffusione della Regola di San Benedetto. Richerche e osservazioni,* en «Studia Anselmiana» Roma, 1967, 321-345.

[36] «Est et alius cursus beati Benedicti qui ipsum singulariter pauco discordante a cursu romano (composuit) quem in sua Regula reperies scriptum». (Cf K. HALLINGER, *Corpus Consuetudinum Monasticarum*, 1 (1963) 61.

[37] Cf WALAFRIDO STRABON (849), *De exordiis et incrementis*, en M.G.H. Capit. 2, 1897, pág. 504-509.

[38] «Sicut mos est monachis... sic nos solemus eos imitari in ambrosianis hymnis» (De eccles. officiis, 4, 48).

[39] «...Ut studiose catholicorum Patrum dicta percurrens veluti e latissimis eorum pratis certos floculos legeret, et in unum, quae essent utilia, quasi certum aptaret» (Ml 95, 1160).

[40] «Ut omnes per oras canonicas ad officium divinum veniant. Ad oram divini officii mox ut auditum fuerint in manibus, qui sic propinquo de illo domo sunt ut ibidem occurrere possunt, cum summa festinationes veniant. Et si longe ab ipsa ecclesia aliquis fuerit, ita ut ad opus Dei per oras canonicas occurrere non possit, et episcopus vel arcidiaconus ita esse perpendit, agat opus Dei cum temore divino ubi tunc fuerit; et praevideat arcidiaconus vel primicerius, seu custos ecclesiae, ut illa signa oris competentibus sonet» (Cf J.-B. PELT, *Etudes sur la cathédrale de Metz*. La Liturgie, 1 12, citado por Dom P. SALMON, *L'office divin*, Paris, 1959, 28).

[41] «Ut pontifices ordinent et disponant unusquisque suae ecclesiae canonico ordine, et sacerdotes suos vel clericos constringant canonice vivendo ordine» (MGH, *Leges, Capitularia Regum Francorum*, 1, 91, 191).

[42] «Ut unusquisque sacerdos cotidianis adsistat orationibus pro pontifice cuius gubernatur regimine. 3: Ut unusquisque sacerdos ecclesiam suam cum omni diligentia aedificet et reliquias sanctorum cum summo studio vigiliarum noctis et divinis officiis conservet. 8: «Ut omnes sacerdotes horis competentibus diei et noctis suarum sonent ecclesiarum signa et sacra tunc Deo celebrent officia et populos erudiant, quomodo aut quibus Deus adorandus est horis» (Ibíd., 106).

[43] Canon 7: «necessaria etenim res existit, ut iuxta ecclesiam claustra constituatur, in quibus clerici disciplinis ecclesiasticis vacent; itaque omnibus unum sit refectorium ac dormitorium, seu ceterae officinae ad usus clericorum necessariae».

Canon 24: «Sunt quaedam pia loca, ut fertur, in diversis regionibus inventa, quae ita impia solitudine ac sacerdotibus destituta, nulloque debito ibidem resonant nec existunt officia, ut cum sint pro sola Dei laude constituta, divino attestante oraculo: Domus mea domus orationis est, nunc autem ut aliae domus utilitate saecularium hominum inveniuntur...» (MGH, *Leges, Capitularia Regum Francorum*, 1, 375. También MGH, Leges, Concilia Aevi Karolini, 1, 267, 289, 672 y 577).

[44] Ibídem.

[45] Legespresbyterorum northumbriensium, anni 950; Statuta de Aelfric (año 970) Liber legum ecclesiasticarum in Britannia (año 994). Cf ROSKOVANY, *Caelibatus ac Breviarium... e monumntis omnium saeculorum demonstrata*, 1961, 5, 44.

[46] G. ABETE, *Il primitivo Breviario francescano (1224-1227)*, Roma, 1960; S.J.P. VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy*, 2 vol., Leidem, 1963.

[47] V. RAFFA, a.c. 251-252.

[48] P. SALMON, *L'Office divin au moyen âge*, Paris, 1967, 169-170.

[49] El Oficio de la Curia romana, que se difundía a través de los franciscanos, había sido redactado por personas que no pertenecían a esta Orden religiosa; por eso, con el tiempo notaron que no se acomodaba mucho a su género de vida y lo fueron modificando. La primera de estas reformas

fue ordenada en tiempo de Fray Aimón de Feversham, quinto general de la Orden, y con autorizacion del Papa Inocencio IV (Cf *Analecta Francisca na*, III, 696) Posteriormente se redujo aun mas el Breviario, como lo atestigua Angel Clareno († 1337), pues los Menores tendian cada vez más a un mayor equilibrio entre el tiempo dedicado a la oración y las exigencias del apostolado (Cf L OLIGER, *Expos Regulae*, Quaracchi, 1912, 98)

50 Asi, por ejemplo en el Synodicon de Coutances, del año 1300 se dice «Praecipimus, sicut praeceptum est in Concilio Lateranensi, ut sacerdotes Officium tam diurnum quam nocturnum distincta et aperte, et non sincopando, quantum Deus dederit, celebrent, et devote, et hoc in eclesiis ad hoc deputatis, nisi propter necessitatem Nullus etiam audeat aliquo casu celebrare, donec Matutinas Canonicas et Primam cantaverit, et quolibet die ho ras canonicas dicant» (MANSI, 25, 31-32)

Parecidas ordenaciones aparecen en el Concilio de Noyon de 1344 (MANSI, 26, 8) y en el Concilio de Lucca de 1351 (MANSI 26, 278-279)

51 Por ejemplo el de Mainz, del año 1549, que dice asi «Cum etiam li bros missales, antiphonarios, agendas et breviaria, per viros docttos et pios inspici et repurgari res postulet, hanc operam necessariam cum primis, et ecclesiis utilem, a singulis comprovincialibus censemus praestandam, per viros idoneos ad hoc adhibitos et quoad fieri potest concors divinorm of ficiorum celebratio in omnibus provinciae ecclesiis recipiatur et conserve tur» (MANSI, 32, 1421)

52 Cf V SCHMID, *Studien uber die Reform des romischen Breviers*, en «Tubingen Theol» Quatalschrift, 1884, 478-480

53 L PASTOR, *Historia de los Papas*, 16, Barcelona, 1929, 26

54 Ibíd 26, nota 6

55 Ibid 25

56 G B TUFO, *Historia della religione dei Padri Clerici Regolari*, Roma, 1609-1616, 2, 12-15

57 Cf L PASTOR, o c 25

58 Ibid 27-29

59 En Francia se editaron nuevos Breviarios con ideas jansenistas, pero también con elementos muy valiosos El primero fue el de Mons E de Villars, arzobispo de Vienne y redactado en 1678 por el jansenista Saint-Beuve, siguió el de Paris de 1680, siendo arzobispo Mons F de Harlay, el de Cluny, en 1686, el de Orleans, en 1693, el de Sen, en 1725, el de Auxerre, el 1726 Pero el mas celebre de todos fue el ordenado por Mons de Vintimille, arzobispo de Paris, que encargo una nueva redaccion del Breviario a F Vigier, oratoriano, con la ayuda de los himnógrafos Claudio y Juan Bautista de Santeuil Fue publicado este Breviario en 1736 y se adoptó muy pronto en la mayor parte de las diócesis de Francia Con las ideas jansenistas y galicanas, ciertamente reprobables, habia tambien cambios muy buenos, como la distribución del salterio, la crítica historica de las lecturas hagigraficas, etc Este Breviario tuvo sus contradictores y fue llevado al Santo Oficio para su examen, despues de no pocos forcejeos entre Roma y Paris, Clemente XII permitio su uso a condición de que se corrigiesen algunas antifonas, responsorio e himnos, pero Mons Vintimille no quiso comprometerse a esos cambios El fin de esos Breviarios ocurrio a mediados del siglo XIX, con ocasion del movimiento liturgico iniciado por Dom Gueranger, restaurador de la Orden Benedictina en Francia Pero es justo reconocer que en la reforma liturgica del Vaticano II los libros liturgicos de Mons de Vintimille han ejercido alguna influencia, si bien, no en lo que tenian de censurable, sino en otros elementos que siempre fueron reconocidos por muy valiosos

[60] Los miembros de la primera Comision fueron F M Monti, secretario de la S C de Propaganda, N Antonelli, Secretario del Sacro Colegio Cardenalicio, D Giorgi, capellan del Papa Más tarde se incorporaron Baldini, consultor de la S C de Ritos, Galli, canonigo regular lateranense, y Azzoguido, Franciscano conventual El Secretario de esta comision, por expreso deseo del Papa, fue Valenti

[61] Cf P BATIFFOL, *Histoire du Breviaire Romain*, Paris, 1911, 389-390

[62] Ibíd 423

[63] Cf S BAUMER, *Histoire du Breviaire, II*, reimpresion, Roma, 1967, 401 408

Otros fueron menos afortunados en sus intervenciones, por ejemplo, el P General de los Mínimos, Rafael Ricca, que pedia que todos los dias los sacerdotes celebrasen el mismo oficio, sin tener en cuenta su calendario nacional o local

[64] Cf Mons PIACENZA, *In Constitutionem «Divino Afflatu»*, Roma, 1912, 17

[65] Se recibieron mas de mil respuestas, que fueron recogidas en doce grandes volumenes, con un total de 7 770 paginas

[66] AA VV , *Concilio Vaticano II, Comentarios a la Constitucion sobre la Sagrada Liturgia*. Madrid, 1965, 98

[67] Vol I Tiempo de Adviento y de Navidad, II Cuaresma y Tiempo Pascual, III Tiempo «per annum» semanas 1-17, IV, Tiempo «per annum», semanas 18-34

[68] Si se juzga convenientemente, de modo especial cuando asiste el pueblo fiel, puede hacerse una lectura biblica mas larga, tomada del leccionario de la misa o de otro especialmente elaborado Tambien puede seguir a la lectura una breve homilia

[69] Ayuda mucho, tanto para santificar realmente el dia cuanto para recitar con fruto espiritual las Horas, que en su recitacion se observe el tiempo mas aproximado al verdadero tiempo natural de cada Hora canonica (Cf Const *Sacrosanctum Concilium*, 94)

Capitulo II (Pags 835-873)

[1] En otros lugares de la Sagrada Escritura hay cantos o salmos religiosos por ejemplo Gen 4, 23-24, Ex 15, 20-21, Num 10, 35-36, 21, 14-15, Jue 11, 34, I Sam 18, 6-7, 2 Sam 1, 20

[2]

Texto Hebreo		*Los LXX-Vulgata.*
Salmo 1-8	corresponde a	Salmo 1-8
Salmo 9	corresponde a	Salmo 9, 1-20
Salmo 10	corresponde a	Salmo 9, 22-39
Salmo 11-113	corresponde a	Salmo 10-112
Salmo 114	corresponde a	Salmo 113, 1-8
Salmo 115	corresponde a	Salmo 113, 9-26
Salmo 116, 1-9	corresponde a	Salmo 114
Salmo 116, 10-19	corresponde a	Salmo 115
Salmo 117-146	corresponde a	Salmo 116-145
Salmo 147, 1-11	corresponde a	Salmo 145
Salmo 147, 12-20	corresponde a	Salmo 147
Salmo 148-150	corresponde a	Salmo 148-150

[3] Lo cierto es que existia, canonizada y ya traducida al griego, en la epoca en que el nieto de Ben-Sira ponia un prólogo a su traducción del libro del Eclesiastico (hacia el año 117 antes de Cristo) En el se menciona, efectivamente, tres veces las tres secciones de la Biblia hebrea, la tercera

de las cuales se abria ciertamente con el libro de los Salmos Mas aun, parece afirmar que la colección de los salmos formaba parte y de la Biblia en la epoca de su abuelo, es decir, a principios del siglo II antes de Cristo Esta indicacion parece confirmarla el libro mismo del Eclesiastico (47, 8-10) y la cita de un salmo (como «escritura») en 1 de Mac 7, 17 Sin duda alguna hay que remontarse mas arriba, pues, si bien es dificil sacar conclusiones rigurosas de I Par 16, donde esta intercalado un salmo (105, 96 y también 106), hay que notar, sin embargo, I Par 16, 36, que cita la doxologia con que se termina la seccion cuarta del libro de los salmos (Cf A ROBERT-A FEUILLET, *Introducción a la Biblia*, I, Barcelona, 1967, 540)

[4] 1 Sam 16, 16-23, 18, 10, Cf Mt 24, 43, Act 1, 20, 2, 25 34, 4, 25, Rm 4, 6, 11, 9

[5] P AUVRAY, Los Salmos, en *Introduccion a la Biblia*, ed c, 541

[6] A veces el paralelismo sinonimo reviste una ecuacion casi matemática, es decir, se repite en cada estico el mismo numero de palabras que se corresponden, ademas, con precision y exactitud, por ejemplo el salmo 103, 3

«El perdona todas tus iniquidades
El sana todas tus enfermedades»

Para percibir esto hay que tener presente el texto original, pues las traducciones no siempre pueden reflejarlo, pero el caracter poetico de los salmos no se pierde, de ordinario, en la traduccion por el paralelismo Sobre poesia hebrea Cf A SCHOKEL, *Estudios de poetica hebrea*, Barcelona, 1963

[7] P AUVRAY, 1 c 543 544

[8] H DE SAINT-MARIE, O S B, *Sancti Hieronymi psalterium iuxta hebraeos*, ed critica, Roma (Collectanea Biblica, XI, Abbazia di San Girolamo), 1955

[9] De la *Vetus Latina Hispanica*, ed T AYUSO, ha aparecido el vol 21 *Psalterium Wisigothorum Mozarabicum*, Madrid, 1957

[10] Cf Ed crítica de R WEBER, O S B, *Le psautier romain et les autres psautiers anciens latins*, Roma (Collectanea Biblica, X, Abbazia di San Girolamo), 1953 La identificacion del salterio romano con la primera revision de San Jeronimo fue impugnada por Dom DE BRUYNE, O S B *Le probleme du psautier romain*, en «Revue Benedictine» 42 (1930), 101 ss Pero su tesis fue rebatida por VACCARI (cf *Scritti di erudizione e di filologia*, Roma 1952, I, 211) Por eso, Dom Weber no se atreve en su edicion a pronunciarse francamente a favor de la tesis de Dom DE BRUYNE

Despues de San Pio V este Salterio se ha seguido usando en la basilica de San Pedro del Vaticano y en algunos elementos del Breviario Romano anterior al Vaticano II, como invitatorios, antífonas, versos, responsorios

[11] Este Salterio fue utilizado en la reforma liturgica de la epoca carolingia, en la de San Pio V y en el libro anglicano *Prayer Book*.

[12] El motivo fue ayudar a los cristianos en sus controversias con los judios Esta versión no se ha utilizado nunca en la liturgia, debido a la popularidad de las dos anteriores, aunque segun A Allgeier el salterio galica no es esta tercera version de San Jeronimo

[13] La nueva version esta fundada en el texto mazoretico, no suficientemente corregido aun Conserva de la Vulgata galicana menos de lo que podria suponerse De los 350 versos que componen los 25 primeros salmos solo 14 quedan sin modificar Ademas introdujeron unas 15 correcciones no fundadas en autoridad externa alguna Unas son de escasa importancia, pero otras sí la tienen Esto es delicado Era necesario mas fuertes razones, para considerarlas aceptables Aunque la latinidad mejoro, se les censuro mucho un uso de latin clasico sobre el latin cristiano que se dejo malparado

14 Cf *Sacrosanctum Concilium,* 91 Ya antes los abades benedictinos encargaron al Padre Weber una revisión del Salterio con esas mismas características recogidas por el concilio Vaticano II y que, en gran parte, aparecian en el texto del esquema primero presentado a los Padres conciliares para la primera sesion del concilio La obra del Padre Weber se publico «pro manuscripto» en 1961 y se repartieron no pocos ejemplares entre los Padres conciliares

15 Cf A MILLER, O S B , *Il Salmi,* Torino, sin fecha, 25 28

16 Const *Dei Verbum,* 11 «La revelación que la Sagrada Escritura contiene y ofrece ha sido puesta por escrito bajo la inspiracion del Espiritu Santo La Santa Madre Iglesia, fiel a la fe de los Apostoles, reconoce que todos los libros del Antiguo Testamento y del Nuevo, con todas sus partes, son sagrados y canonicos, en cuanto que, escritos por inspiracion del Espiritu Santo (Jn 20, 31, 2 Tim 3, 16, 2 Pe 1, 19-21, 3, 15-16) tienen a Dios como autor, y como tales han sido confiados a la Iglesia En la composicion de los libros sagrados Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y solo lo que Dios queria»

17 B FISCHER opina en su obra *Die Psalmenfrommigkeit der Martirerkirche,* Friburgo, 1949, que los primeros cristianos habian preferido cantos compuestos por ellos mismos a los salmos del A T Pero su opinion no ha resistido favorablemente la critica Él mismo en su obra *Les psaumes, prier des heures* Paris , 1963 da no pocos testimonios del uso de los salmos en los primeros siglos del cristianismo

18 Ed W SCHUBART C SCHMIDT, Hamburgo, 1936, 50 y 51

19 «Prout Scripturae leguntur, aut psalmi canuntur, aut adlocutiones proferuntur» (*De anima,* 9)

20 Mg 23, 1395

21 *Vita S Macrinae,* MG 56, 961 San Basilio alude al canto de los salmos en varios pasajes de sus obras, v gr *Epist 207,* MG 32, 764

22 Ed citada de Petre, 189 191

23 Cr Collationes 9 y 10 «Tocados y movidos del mismo afecto y espíritu con que el salmo primariamente se canto y escribio, como si fueramos autores de el, nos adelantamos a su inteligencia, sin que nadie nos la explique mientras las cantamos vamos advirtiendo que efecto ha hecho a nuestro interior la negligencia o la diligencia » (Citado por C VAGAGGINI, *El Sentido teologico de la liturgia,* 2ª ed Madrid 1965, 675)

24 Ya hemos citado varios testimonios Podemos añadir tambien el testimonio de las *Constituciones Apostolicas* (siglo IV), que dice que cuando un lector ha terminado la lectura otro debe cantar los salmos de David (Lib II 57, 6) San Jeronimo escribia a la matrona romana Leta, refiriendose a su hija «Que ignore las canciones mundanas y que su tierna lengua se acostumbre a entonar los dulces salmos» (*Epist 107,* ML 22, 871)

25 «Los salmos no son lecturas, ni preces compuestas en prosa, sino poemas de alabanza Por tanto, aunque quiza sucedió en algun tiempo que fueron proclamados en forma de lectura sin embargo, debido a su genero literario son llamados en la lengua hebrea *Tehillim,* es decir, cantos de alabanza, y en griego *psalmoi,* es saber, canticos que se han de decir al son del salterio Porque verdaderamente tienen todos los salmos una cierta indole musical, con la que se determina el modo adecuado de decirlos » (Cf *Normas generales del Oficio divino,* n 103)

26 A ROSE, *L'influence des Psaumes sur les annonces et les recits de la Passion et de la Resurrection dans les Evangiles,* en «Le Psautier Ses origines Ses problemes litteraires Son influence» Orientalia Biblica Lovanien

sia, 4, Louvain 1962, 297-365; J. DUPONT, *L'interprétation des Psaumes dans les Actes des Apôtres,* ibíd. pp. 357-388; también son importantes la obra de P. DE PUNIET, *Le Psautier liturgique à la lumière de la tradition chrétienne,* 2 vol. Paris, 1939; el trabajo de A. COLUNGA, *El mesianismo en los salmos regios,* en Miscelanea Miller, 1961; P. VANDENBROUCKE, *Les Psaumes et le Christ,* Louvain, 1955; S. REINAUDO, *I Salmi preghiera di Cristo e della Chiesa,* Torino, 1966.

27 A. Rose distingue el influjo especial ejercido por los salmos 21, 30, 34 y 68 en la composición más antigua de los evangelios. También el de los salmos 2 y 109.

28 O.c. 385-388.

29 Ecclesia loquitur Christo. Dominus pascit me et nihil mihi deerit. Dominus Iesus Christus pastor meus est...» (Ml 36, 713). El salmo 24 lo entiende de Cristo que habla en persona de la Iglesia (ibíd. 184). En el salmo 21 reconoce la voz de Cristo (Ibíd. 226), etc. Para San Atanasio Cf. J. DAVID, *Eclaircissement de St. Athanase* sur Psaumes, en «Revue de l'Orient Chrétien, 24 (1924 3-57).

30 Él dice que es fácil comprender lo que dicen los salmos siguiendo la predicación evangélica. Todo para él tiene su fin en los salmos: un conocimiento más vivo de Cristo (cf. ML 9, 325). Interpreta muchos salmos en sentido cristiano, cf ML, 9, 274, 302, 339, 729, 833, etc.

31 Son muchos los pasajes de las obras de San Ambrosio en los que refiere los salmos a Cristo. Así explica, por ejemplo, el salmo 61 (ML 14, 1167), etc.

32 Sigue en todo a San Agustín en la interpretación de los salmos, cf. P. SALMON, o.c. 110.

33 Su testimonio, como hace notar Dom Salmon, es interesante, pues es un adversario de San Agustín y, sin embargo, también interpreta los salmos en sentido cristológico (cf. ML. 53, 342).

34 Casiodoro, como Próspero, resume a San Agustín en la interpretación de los salmos. Del salmo 3 dice, por ejemplo, que todo se adapta a la persona de Cristo; el salmo 4 está todo ordenado a expresar las palabras de la Iglesia; del salmo 22 dice que se refiere al cristiano regenerado por el agua y el Espíritu Santo (ML 70, 167, etc.).

35 Con motivo de los trabajos de la revisión de la Vulgata por los monjes benedictinos de San Jerónimo de Roma, se reunió un precioso material y se ha publicado por Dom Pierre SALMON, *Les «Tituli Psalmorum» des manuscrits latins,* Roma, 1950.

36 He aquí, por ejemplo, las rúbricas de los salmos de la *Biblia italiana* del siglo XII que perteneció a la iglesia de Santa María de los Mártires (Pantheón) Roma: Ps. 25: «Obsecrationes eius qui secundum Deum proficit. Vox Ecclesiae et prophetae sub persona Christi»; Ps. 26: Vox baptizatorum; vox profethae ad Deum clamantis»; Ps. 27: «Vox martyrum; vox Ecclesiae de iudaeis dicit ad Christum; Ps. 28: Vox Ecclesiae flentis in passione Christi et gaudentis in eius resurrectione»; Ps. 29: «Prophetae ad Patrem et Filium de pascha Christi de futuro: vox Christi ad Patrem», etc., etc.

37 Cf P. SALMON, Les «Tituli Psalmorum»..., ed.c. 53-54.

38 N. 111.

39 Cf H. DE SAINTE MARIE, O.S.B., *The Psalter Collects,* en «Ephemerides Liturgicae», 65 (1951) 105-110; Chr. MOHRMANN, *A propos des collects du Psautier,* en «Vigiliae Christianae» , (1952), 1-20; F. VANDENBROUCKE, O.S.B., *Sur la lecture chrétienne du Psautier au V siècle,* en «Sacros Euridiri» (1953) 5-26.

40 En la serie africana, por ejemplo, al salmo 23 sigue esta oración:

«Deus, Pater omnipotens, captivitatem averte et viam pacis in illo qui fecit utraque unum cunctis rogamus ostende, in qua Jacob homo noster exultet in carnem, donec effectus Israel mereatur te Deum videe», que es una paráfrasis del último verso: «Quis dabit ex Sion salutare Israel? Cum averterit Dominus captivitatem plebis suae, exultabit Jacob et laetabitur Israel».

En la serie romana sigue al salmo 28 esta oración: «Dona, Domine, virtutem populo tuo, et effice nos templum Spiritus Sancti, ut tibi de corde puro holocaustum acceptabile praeparemus», que es una paráfrasis del último verso y del noveno: «...et in templo eius omnes dicent gloriam».

En la serie española la oración que sigue al salmo 69 da una síntesis de la doctrina cristiana sobre la gracia divina: «In auditorium nostrum intende, Domine, nosque adiuvare festina; nihil enim in bonis operibus conatus nostri te desistenre proficiunt, a quo gressus nostri diriguntur; tu es enim per quem nostra roboratur fragilitas et expiatur iniquitas, tribuatur iustitia, redditur corona». (Cf P. SALMON, *L'Office divin*, París, 1959, 123-128).

En las normas generales del oficio divino, n. 112, se dice: «En el suplemento del libro de la Liturgia de las Horas, para cada uno de los salmos se proponen oraciones sálmicas que ayuden a los que rezan para su interpretación sobre todo cristiana, y pueden usarse a la libre elección, conforme a la antigua tradición en la forma siguiente: terminado el salmo, y guardado algún momento de silencio, la oración recoge y concluye los efectos de los que participan en el oficio».

41 El canto antifónico era ya conocido de los griegos antiguos, que lo habían aplicado a sus dramas. También lo conocían la secta de los terapéutas, como lo atestigua Filón alejandrino. Hacia el siglo IV fue preferido en Siria al sistema responsorial. Los historiadores Teodoreto y Sócrates (Siglo IV-V) dan testimonio , aunque de modo diverso, de la existencia entre las comunidades cristianas de este género de salmodia (MG 67, 692; 82, 1058). También Eteria nos muestra esa forma de salmodia en Jerusalén (Ed.c. 188 y 212). Pronto se hizo general.

42 Nn. 121-125.

43 *Sancta Regula*, 18, 22.

44 *De Breviarii Romani liturgia*, Brujas, 1939, 52 ss.

45 Callewaert no está sólo en esa opinión. Lo han seguido Capelle, Hanssens, Heiming, Righetti... Pero otros, como F. Alfonso, afirman categóricamente que el Oficio romano ha adoptado el criterio benedictino de la distribución del Salterio durante la semana (Cf *L'Antigonario dell'Ufficio Romano*, Subiaco, 1935, 31).

46 O.c., 54.

47 Cf. *La liturgia del Breviario*, Barcelona, 1960, 167-169. *Regula S. Benedicti*, cc. 12 y 13.

48 La repartición de todo el Salterio durante la semana data desde muy antiguo. Se la conoce ya en el siglo V. Posiblemente pasó al Oficio romano por influencia de las comunidades monásticas que tenía los servicios litúrgicos en las basílicas de Roma. Se ha seguido en la Iglesia hasta la reforma del Breviario promovida por el Concilio Vaticano II.

Antes del siglo V la recitación íntegra del Salterio era desconocida en la Iglesia. Para la oración de la mañana y de la tarde se escogían salmos apropiados a esas horas, como lo hacían también los judíos.

49 Cf *Sacrosanctum Concilium*, 91.

50 Nn. 126-127.

51 N. 88.

52 Nn. 126-133. I. Pascher, relator del *coetus* en la distribución de los salmos, ha escrito extrañado de esta última distribución y ordenación de

los salmos en la Liturgia de las Horas. Piensa que todos los salmos, como oración de Cristo y de su Iglesia, se han de recitar en la Liturgia. No acierta a comprender cómo habiendo habido tanta unanimidad para que se continuase con la ordenación tradicional, luego no se haya seguido. Asegura el relator que todos los Padres del «consilium» admitieron como norma general cuatro salmos y un cántico en Laudes y cinco salmos en Vísperas (Cf. «Notitiae» [1965], 152-156).

53 N. 134.

54 Citado por M. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia,* I, Madrid, 1955, 1183.

55 De Moisés (Ex 15): *Cantemus Domino;* de Moisés antes de morir (Dt 32, 3): *Audite caeli;* de Ana, madre de Samuel (1 Sam 2): *Exultavit cor meum;* de Habacuc (Hab 3): *Domine, audivi auditum tuum;* de Isaías (Is 26): *Confitebor tibi;* de Jonás (Jo 2): *Clamavi de tribulatione;* de los tres jóvenes en el horno (Dan 3, 52): *Benedictus es;* de Azarías (Dan 3, 36): *Benedictus es;* de Ezequías (Is 38): *Ego dixi in dimidio;* de Manasés (apócrifo); de María, la Madre de Jesús (Lc 1, 46) *Magnificat;* de Zacarías (Lc 1, 68: *Benedictus;* de Simeón (Lc 2, 29): *Nunc dimittis.*

56 S.J. CRISÓSTOMO, *Quod nemo laedatur,* 16, Mg 51, 459; NICETA DE REMESIANA († 402) *De bono psalmodiae,* ML 68, 372; RUFINO DE AQUILEYA, *Apol. in Hieronymun,* ML 21, 614; ORÍGENES, *Hom. sobre el Cantar* en «Sources Chrétiennes» 37, 30-36.

57 El *Magnificat* normalmente se ha cantado en el Oficio de la tarde, menos en las Galias que se decía por la mañana. El *Nunc dimittis* siempre ha sido el canto de la noche, como lo prueban las *Constituciones Apostólicas* (Lib. VIII, 48) y el *Codex Alexandrinus.* San Benito no lo introdujo en su Oficio.

58 La costumbre de terminar todos los salmos con la doxología trinitaria del *Gloria Patri* no era uniforme en la antigüedad. Según Casiano en Oriente sólo se tenía en los salmos antifonados (Cf Inst. Coenob., II, 8, ML 49, 94). En las Galias también se decía en la salmodia responsorial. En Roma se introdujo en el siglo V para todos los modos de salmodia. Era también diferente la fórmula: en la *Tradición Apostólica* (s. III), era la siguiente: «Tibi gloria Patri et Filio cum Sancto Spiritu, in sancta Ecclesia et nunc et semper et in omnia saecula. Amen» (cf. ed. B. BOTTE, 35). En oriente la primera parte tenía dos estilos: «Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto» «Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto» y no se conocía la segunda parte: «Sicut erat...».

Debió de ser general, aunque no hubiera una fórmula fija, incluir en la salmodia unas doxologías trinitarias desde el comienzo de la vida cristiana, como parece indicarlo Rom 16, 17; la Didajé y los Padres Apostólicos...

59 «Antiphona dicitur vox reciproca. Antiphona inchoatur ab uno unius cori, et ad eius symphoniam psalmus cantatur per duos coros; ipsa enim, id est antiphona, coniunguntur simul duo cori...» (Cf. *Liber Officialis,* IV, 7, 10-12; I.M. HANSSENS, *Amalarii Episcopi Opera Liturgica Omnia,* II, Vaticano (Col. «Studi e Testi, 139), 1950, 433.

60 En el medievo se acentuaba el sentido poético repitiendo varias veces la antífona del cántico. Normalmente se hacía tres veces: *ter fari,* de donde posiblemente, vino a llamarse esto «triumphare» o «triumphaliter canere». Otra práctica muy común era cantar cada verso o grupo de versos con una antífona distinta. A esto se llamaba «antiphonare» y así aparece en varios libros litúrgicos manuscritos, como en el Antifonario de San Pedro (cfr. TOMMASI, *Opera omnia,* IV, c. 11, 21, 36, 41).

61 Nn. 113-115.

62 Apol. 1, n. 67, cfr. D. RUÍZ BUENO, *Padres Apologistas Griegos,* Madrid, 1954, p. 258.

[63] Clemente de Alejandría exhortaba a los cristianos a no profanar la mañana cuando volviendo de la reunión o del foro es tiempo de oración y de lectura sagrada (cfr. *Pedagogo*, 2, 10, PG., 8, 514); «Así entonces su sacrificio está constituído por oraciones, alabanzas, lecturas de la Escritura antes de la comida y antes del sueño» (*Stromata*, 7, 7, PG., 10, 470).

[64] Ed. ACHELIS, Lipsiae, 1891, vol. II, p. 122.

[65] Ed. citada de PÉTRÉ, pp. 189-190.

[66] Ibíd., p. 212.

[67] PG., 32, 764.

[68] «Ideo et nostra sunt oracula divina, et ab Ecclesia Dei, tamquam dona divinitus missa, in singulis conventibus leguntur» (*Hom. in Ps.* 69, 2, PG., 39, 464).

[69] Epist. 17, 15, PL. 33, 1119 (Entre las obras de San Agustín).

[70] De Int. Caenob., 2, 6, PL., 49, 88-90.

[71] Cap. 9.

[72] Cap. 11.

[73] Cap. 12.

[74] Cap. 13.

[75] Cap. 17.

[76] Cfr. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, III, Louvain 1951, pp. 39-41.

[77] En los Maitines la liturgia romana siempre ha tenido un oficio de lecturas, sobre todo bíblicas y bien largas, pero no satisfacía su ordenación. Es cierto que se hacía ver que se leían todos los libros de la Biblia, pero unos se hacían con todo detalle y detención y otros apenas se leían. Hasta la fugaz reforma de Juan XXIII, en el mes de noviembre había días que se leían sólo cinco o seis versos de cada uno de los profetas menores y se dedicaba todo el mes de octubre para la lectura de los libros de los Macabeos. El sistema tenía gran preocupación por el comienzo y el fin de cada uno de los libros de la Escritura. Era, es cierto, un modo de manifestar el aprecio que se tenía por la lectura bíblica en el Oficio. Pero, ahora, se quería otra cosa mejor, según los principios del concilio Vaticano II (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, art. 92, a). Había grandes dificultades, pues se tenía que armonizar con los leccionarios de la Misa.

Primero se pensó en seguir un método de complementariedad, es decir, en un período determinado se escogería un libro de la Escritura y se leería de él lo más esencial de la Misa del domingo, otros pasajes importantes en la Misa de los otros días de la semana y la totalidad del libro, en cuanto esto fuera posible, en el Oficio. En principio no se excluyó este sistema, pues se ha usado ya en dos ocasiones, al menos; en Adviento con la lectura del Profeta Isaías y en el tiempo pascual con los Hechos de los Apóstoles. Pero no se podía generalizar sin sólida razón. No todos los tiempos litúrgicos son tan apropiados para esto, como los indicados. El ciclo de tres años para los domingos no podía ser impuesto en los otros leccionarios, sin causar una enorme sobrecarga. Ciertos libros ocupaban el domingo por un tiempo muy largo, por ejemplo la Carta a los Romanos que se lee durante 16 domingos. Esto imposibilita una sincronización con los leccionarios diarios en un tiempo parecido. Por todo esto, se creyó más oportuno que el leccionario del Oficio debía ser independiente de los de la Misa, pero ambos habían de ser confeccionados con el deseo de dar el máximo alimento espiritual para la vida de los sacerdotes y de los fieles.

[78] Nn. 140; 143; 145; 147-153. En las solemnidades y fiestas que se indican lecturas escogidas (cfr. n. 154). Se ha tenido en cuenta que cada lectura tenga cierta unidad (cfr. n. 155).

79 Cfr. nn. 45 y 156.

80 Cfr. n. 45.

81 Cfr. n. 157. Cfr. A. ROSE, *La répartition des lectures bibliques dans le livre de la liturgie des Heures*, en «Ephemerides Liturgicae», 85 (1971), pp. 281-305.

82 Cfr. n. 158. Así se ha logrado lo que determinó el concilio Vaticano II (cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 92, a).

83 *Sermo* 315, 1.

84 «Volviendo de la Iglesia de San Esteban, según se lee en su vida, ella vela con sus vírgenes... y les dice: yo leeré primero la narración del descubrimiento de las reliquias del bienaventurado Esteban. Leyeron, pues, también las otras tres monjas. Luego ella leyó en los Hechos de los Apóstoles la pasión de San Esteban, porque en las vigilias de los santos solía leer cinco lecturas» (cfr. M. RAMPOLLA DEL TINDARO, *Vita sanctae Melaniae iunioris*, ed. c., p. 37).

85 Casiodoro exhortaba a los monjes a leer constantemente las vidas de los Padres, las hazañas de los fieles y las pasiones de los mártires (Cfr. In., 1, 32, PL., 70, 1147).

86 Cap. 14.

87 P. SALMON, *Le lectionnaire de Luxeuil*, Abbaye de St.-Jérôme, Roma, 1944-1935.

88 Cfr. M. ANDRIEU, o.c., vol. III, p. 148.

89 Según el llamado «Decretum Gelasii» las Actas de los Mártires habían de ser tratadas con singular cautela, porque se ignoraban los nombres de quienes las habían escrito (cfr. Ed. DOBSCHUTZ, pp. 39-41).

90 El Papa Adriano I escribía a Carlomagno lo siguiente: «Si las vidas de los Padres no son de autores dignos de fe, no se leen en las iglesias... Más bien, a tenor de los sagrados cánones (concilio de Hipona del año 393) se leen las pasiones de los mártires cuando se celebran sus aniversarios» (cfr. MGH., Epistulae, 5, p. 49).

91 Sobre todo esto cfr. B. DE GAIFFIER, *La lecture des Actes des Martyrs dans la prière liturgique en Occident*, en «Annalecta Bollandiana», 72 (1954), pp. 136-166.

92 El leccionario que más aprobaciones ha tenido ha sido el hagiográfico. Había necesidad de depurar mucho las lecturas referentes a la vida de los santos. Cuando no se han tenido datos suficientes para una lectura verdaderamente hagiográfica se ha sustituido por una lectura que nos manifiesta el carisma propio del santo, o testimonios del mismo por sus escritos, o escritos sobre él. Pero antes de la lectura se dan unos datos biográficos muy escuetos a modo de información.

93 Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, 92, c.

94 N. 166.

95 N. 167

96 N. 168

97 Cap. 9.

98 Decreto muy enigmático, ciertamente apócrifo. Se cree que fue escrito por un eclesiástico del sur de Francia entre los siglos V-VI. Cfr. Ed. DOBSCHUTZ, p. 38.

99 PL., 95, 1160-1566. Cfr. R. GRÉGOIRE, *Les homéliaires du Moyen-âge*, Roma, 1966.

100 Siguiendo los deseos del concilio Vaticano II en la selección de lecturas patrísticas se ha tenido muy en cuenta la extensión, las referencias precisas con respecto a los autores y a sus obras, riqueza de contenido teológico y espiritual, dejando las de un sentido muy alegoristas, representa-

ción más armoniosa de la tradición oriental con la occidental. Se ha cuidado evitar cuestiones excesivamente abstractas, sutiles y debatidas. Se ha logrado un mayor equilibrio entre los aspectos negativos y positivos. Se hace gran uso de los documentos del Magisterio eclesiástico, como Documentos de los Sumos Pontífices y Vaticano II. Una antología de estos textos propuesta por la misma Iglesia posee una nota de objetividad que purifica el corazón. Dejar esto a la iniciativa particular hubiera sido favorecer gustos más o menos subjetivos: unos lo medieval, otros lo más antigo, otros lo más novedoso..., es decir, habría demasiada proyección de uno mismo con perjuicio de una exposición más homogénea de la doctrina de la Iglesia.

101 N. 100.

102 Nn. 163-164.

103 N. 165. Cfr. A. ASHWORTH, *The Patristic Lectionary*, en «Ephemerides Liturgicae», 85 (1971) pp. 306-322.

104 En el Breviario Romano hasta la reforma del Concilio Vaticano II había para las lecturas unas fórmulas especiales, conocidas con el nombre de «protocolarias»: absoluciones, bendiciones, conclusiones... Todo esto tuvo un origen monástico que, si en una cierta época ha tenido valor eucológico, hoy se consideraba más un entorpecimiento del Oficio de lecturas que una ayuda. Por otra parte, inducía una artificialidad que favorecía poco la autenticidad de la misma celebración. Creo que ha sido un acierto que se hayan suprimido.

105 Por ejemplo los cc. 9 y 11.

106 Nn. 169-172. Cfr. Nn. 49 y 89.

107 «Cantus cum laude Dei. Si laudas Deum et non cantas, non dicis hymnum. Si cantas et non laudas Deum, non dicis hymnum. Si cantas aliquid quod non pertinet ad laudem Dei, etsi cantando laudes, non dicis hymnum. Hymnum ergo tria ista habes, et canticum et laudem et Dei» (*Enarrat. in Ps.* 148, 17). Para San Beda el himno es «laus Dei metrice scripta», citado por M. RIGHETTI, *Historia de la liturgia*, I, Madrid, 1955, p. 1201.

108 «La palabra de Cristo habite en vosotros abundantemente enseñándoos y exhortándoos unos a otros con toda sabiduría, con salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y dando gracias a Dios en vuestros corazones» (Col., 3, 16); «Llenaos, al contrario, del Espíritu, siempre en salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y salmodiando a Dios en vuestros corazones» (Eph, 18-19).

109 «Carmen Christo quasi Deo dicere invicem» (*Epist. X*, 96).

110 Son muchos los autores que ven en los escritos del Nuevo Testamento no pocos himnos o fragmentos de himnos antiquísimos de las primitivas comunidades cristianas. Estos himnos, según se cree normalmente, estaban destinados a las celebraciones litúrgicas, de modo especial a la celebración del bautismo. En esos himnos se hace una síntesis de la doctrina cristiana y se considera a Dios, como dispensador de la salvación; a Cristo, como salvador y a la vida cristiana como efecto de esa salvación. Estos cantos manifiestan inmediata y psicológicamente la conciencia alegre de la primera comunidad cristiana que se sentía salvada. Nadie puede dudar de la importancia de esos himnos para la historia de la liturgia y concretamente para la historia de la Liturgia de las Horas. Los textos poéticos que luego habrían de entrar en el Oficio con gran relieve, fueron, desde el comienzo de la Iglesia, fórmulas litúrgicas cuyo fin principal consistía en una sintética contemplación de lo celebrado.

Aunque estos himnos de la era apostólica no estuvieran destinados a las horas de oración, fueron, sin embargo, modelos de la liturgia de las horas, y muestran que en tal alabanza se contenían como objeto de oración·

la admirable ciencia de Dios ordenada a la salvación, la Persona y Obra de Cristo y la salvación otorgada a la Iglesia.

Los himnos principales del Nuevo Testamento, fuera de los tres cánticos del Evangelio, son los siguiente: I Tim., 6, 15-16; I Tim, 3, 16; II Tim, 2, 11-13; Eph 5, 14; I Tess 5, 16-22; Phil, 2, 6-11; I Petr, 1, 20 (3, 18-22); 1, 3-5 (Tit 3, 4-8); 2, 22-25; 5, 5-9 (Iac 4, 6-12); Rom, 8, 28-29 (cf J. MARTY *Etudes de textes cultuels de prière connus dans le Nouveau Testament,* en «Revue d'Histoire et Philosophie Religieuse» (1929) pp. 234-268 y 366-376; J. COMBLIN, *La liturgie de la nouvelle Jérusalem,* en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 29 (1953) pp. 5-40; M. E. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri,* en «Revue Biblique» 63 (1956) pp. 183-190; 64 (1957) pp. 177-179; id., *Quatre hymnes baptismales dans la Première Epitre de Pierre* (Collec. «Lectio Divina» 30, París, 1961).

111 Himno famosísimo de los siglos I-II. En la actualidad se ha divulgado mucho la traducción castellana de este himno en los cantos del P. Deiss: «Oh luz gozosa de la santa gloria del Padre...».

112 Es uno de los más inspirados, de creación plenamente cristiana, que tiene nuestra liturgia. El texto aparece en el libro quinto de las llamadas Constituciones Apostólicas (siglo IV), con el título de «himno de la mañana». No pocos liturgistas modernos creen que este himno data de la primera época de la Iglesia. Hay algunas diferencias en su texto, según los diversos manuscritos en que aparece, pero conservando siempre su núcleo principal.

113 «¿Quién ignora los numerosos salmos y odas compuestos por los fieles desde los primeros tiempos y en los que cantan a Cristo como a Verbo de Dios?» (cf EUSEBIO, *Hist. Eccl.,* 5, 28, 5-6); Dionisio de Alejandría (247-264) dice del obispo Nepote de Egipto: «Yo le amo a causa de su fe y de su actividad, de su ardor por la Escritura y por su abundante producción salmódica, que todavía hoy agrada a muchos hermanos» (Ibíd., 7, 24, 4).

114 «Entonan entre los dos salmos e himnos y se estimulan rivalizando mutuamente a ver quien canta mejor a Dios» (Apol. , 9).

115 «¡Cuánto lloré con tus himnos y tus cánticos, fuertemente conmovido con las voces de tu Iglesia, que dulcemente cantaba! Penetraban aquellas voces en tus oídos y tu verdad se derretía en mi corazón, con lo cual se encendía el afecto de mi piedad y corrían mis lágrimas, y me iba bien con ellas» (Confes. 9, 6). —Los himnos de los tres primeros siglos son semejantes a la poesía de los salmos, es decir, están compuestos con frases paralelas en su sentido, sin cuidar la métrica de los griegos o latinos. Luego, a partir del siglo IV, se sigue en la himnodía cristiana el modelo clásico de los griegos y latinos.

116 El concilio de Laodicea en el siglo IV ordenó que en la Iglesia no se leyesen salmos privados ni libros no canónicos (cfr. canon 59, MANSI II, 574). El concilio de Braga en el año 563 prescribió: «No se cante ninguna producción poética en las iglesias, fuera de los salmos y de las Escrituras canónicas del Antiguo y del Nuevo Testamento, como está prescrito en los cánones» (Can., 12, MANSI, 9, 778).

117 En las Galias los admitió el concilio de Tours del año 567 (cfr. canon 23, MANSI, 9, 803) y en España el concilio de Toledo del año 663 (cfr. MANSI, 10, 623).

118 Cfr. cc. 12; 13; 17...

119 En San Pedro sólo habían admitido dos o tres; en Letrán ninguno. En la Curia Papal del siglo XI se introdujeron algunos por influencia de los Breviarios monásticos de las Galias.

120 En los tiempos modernos compusieron himnos para el Oficio: San

Roberto Belarmino, el Cardenal Silvio Antoniano, Urbano VIII (1644), el carmelita Juan Escallar († 1700) que compuso los de San José; León XIII; Eustaquio Sirena, Genovesi, Evaristo de Anversa, A. Lentinio, O.S.B., etc.

121 «Ut queant laxis Resonare fibris —Mira gestorum famuli tuorum—, SOLve polluti LAbii reatum, —SANCti Ioannes» (sanc se mudó en SI).

122 «Restitúyase a los himnos, en cuanto sea conveniente, la forma primitiva, quitando o cambiando lo que tiene sabor mitológico o es menos conforme a la piedad cristiana. Según la conveniencia, introdúzcanse también otros que se encuentran en el rico repertorio himnológico» (cf *Sacrosanctum Concilium*, 93).

123 El Consilium ad exsequendam Const. de Sacra Liturgia publicó un volumen preparado por A. LENTINI, O.S.B.: *Hymni instaurandi Breviarii Romani*, Vaticano, 1968. En esta obra se exponen los principios que se han seguido en la revisión de los himnos del Oficio. Se insertan 296 himnos, pero no todos han sido incluidos en el libro de la Liturgia de las Horas. En estas los Himnos vienen al principio para indicar una pauta en la celebración de la hora determinada y evitar al fin la coexistencia de dos elementos líricos en Laudes y Vísperas (cfr n. 173 de las normas generales del Oficio).

124 Normas generales del Oficio, n. 182.

125 Ed. citada de PÉTRÉ, pp. 190 y 192.

126 Libro VIII, cc. 35-38, Ed. F.X. FUNK, pp. 542-549.

127 «Et hoc sciunt iniciati, quomodo quotidie fiant praecationes et vespere et mane, quomodo pro toto mundo, pro regibus et omnibus qui magistraturam gerunt, obsecrationes emittantur» (*In Epist. I Tim.*, 2, 1, PG., 62, 630). Estas súplicas en la Iglesia existen de una forma o de otra desde su origen, como nos lo muestra el texto paulino de I Tim. 2, 1-4, que a su vez ha servido de modelo a fórmulas ulterires.

128 Cfr. Preces ad Laudes matutinas et ad Vesperas Officii divini instaurandi (Manuscripti instar) Vaticano, 1969.

129 Esto en atención a que se ha suprimido del Oficio el verso final: «Fidelium animae...», que a su vez sustituía al Oficio de Difuntos que se recitaba algunos días, según rúbricas antiguas.

130 Nn. 185-189 y 192-193.

131 N. 184.

132 Antes siempre se decía a todas las Horas la oración ferial de la Misa.

133 Cfr. Normas generales, nn. 197-200.

134 «...según la oportunidad y la prudencia, para atender plenamente a la voz del Espíritu Santo que resuena en los corazones y para unir más estrechamente la oración personal con la Palabra de Dios y con la voz pública de la Iglesia; está permitido guardar un espacio de silencio o bien después de cada uno de los salmos, una vez repetida la antífona, según la costumbre de los antepasados, y sobre todo si, después del silencio, se añade la oración sálmica, o bien después de las lecturas ya breves ya largas, ya antes, ya después del responsorio» (cfr. N. 202). Esto se ha de hacer prudentemente de modo que ni deforme la celebración, ni moleste o cause tedio. En la recitación del Oficio hecha a solas hay mayor libertad para esto (cfr. n. 203).

135 Aunque la costumbre es más antigua y existía en los Monasterios, sin embargo uno de los testimonios más explícitos sobre esto es la carta que el sexto General de los Franciscanos Juan Buralli envió a todos sus frailes en 1249 en la que se decía que no se cante en el coro nada más que lo que estaba en el Breviario. «Se exceptúan únicamente las antífonas de la Bienaventurada Virgen María: *Regina caeli, Alma Redemptoris, Ave regina caelorum, Salve Regina* que se cantan, según los diversos tiempos, después de Completas...» (cf *Annales Minorum*, Roma, 1731, pp. 208-209).

En 1350, el Papa Clemente VI introdujo esas antifonas en el Breviario de la Curia papal y en la misma forma que los frailes Menores En la reforma postridentina del Breviario, llevada a cabo por el Papa San Pio V, se prescribio que dichas antifonas se recitasen al final de cada Hora, con el fin de suplir con esto el Oficio diario de la Virgen Maria que se dejo a libertad Asi se continuo hasta la reforma del Papa Pio XII que, en 1955 prescribio que las antifonas mariales se dejasen solo para fin del Oficio, esto es, despues de Completas, como se tuvo en su origen

Las nuevas normas del Oficio Divino las prescriben del mismo modo que Pio XII, pero dejan en libertad de decir en cualquier tiempo una u otra, salvo la antifona *Regina caeli* que es la unica propia del tiempo pascual Ademas de las antifonas antes enumeradas se ha añadido, con gran acierto, el *Sub tuum praesidium* y se deja a la aprobacion de las diferentes Conferencias Episcopales el añadir otras (N 92)

Capitulo III (Pags 875 894)

[1] Salmo 118, 62 «Me levanto a medianoche para darte gracias por tus juicios justos»

[2] Lc , 6, 12 «Acontecio por aquellos dias que salio Él hacia la montaña para orar, y paso la noche orando a Dios» Act , 16, 26 «Hacia la medianoche, Pablo y Silas, puestos en oracion, alababan a Dios y los presos los oian»

[3] Cfr Ed PETRE, pp 188 190

[4] De Inst coen , 3, 6, PL , 49, 135

[5] *Santa Regla*, c 8, 1-2

[6] Cfr *Liber Diurnus*, PL , 105, 71

[7] *Antiphon* 4, 6, ed HANSSENS, 3, p 26

[8] Cfr Normas Generales del Oficio divino, n 169

[9] *De Officiis Ministrorum*, 1, 20, 88, PL , 16, 50

[10] *Sacrosanctum Concilium*, art 89, c

[11] Cfr Normas Generales, nn 58-59

[12] Ibid , n 72

[13] Ibid , n 73

[14] El documento esta fechado el 6 de agosto de 1972 Cfr «Notitiae», (1972), p 255

[15] *Santa Regla*, c 11, 10

[16] Ibid c 8, 12

[17] «Apenas veia clarear la luz de la mañana, en cualquier orden y numero y lecciones que se tuviera, se interrumpia el Oficio nocturno y daba comienzo el de las Laudes» (cfr *De Ordine Antiphon*, 4, 6, ed citada de HANSSENS, 3, p 26)

[18] *Const Apost*, 2, 69, 8, 36-39 Tambien lo recomiendan como oracion matutina SAN ATANASIO, *Epist ad Marcllen*, PG , 27, 33, S JUAN CRISOSTOMO, *In Ps* , 140, PG , 55, 427 y otros

[19] De modo especial se ha subrayado este caracter matutino en las Normas Generales del Oficio, como se dira mas adelante y en las mismas formulas liturgicas

[20] *Regulae fusius tractatae, Resp* 37, 3, MG, 31, 1014

[21] *De oratione dominica*, 35 ML, 4, 561 Cfr Normas Generales del Oficio divino, n 38 A luz aluden tambien no pocas oraciones feriales de Laudes en el libro de la liturgia de las Horas, por ejemplo «Dios todopoderoso y eterno, luz de luz y dia sin tinieblas, al empezar la nueva jornada te pedimos que la luz de tu presencia aleje de nosotros la oscuridad del pecado e ilumine con su claridad nuestro espiritu» (jueves 1ª semana) «Te pedi

mos, Señor, que la claridad de la resurreccion de tu Hijo ilumine las dificultades de nuestra vida, que no temamos ante la oscuridad de la *muerte* y podamos llegar un dia a la luz que no tiene fin» (sabado 1ª semana) «Oh Dios que creaste la luz del sol en su servicio (del hombre) concedenos hoy que, con tu luz, trabajemos sin desfallecer para tu gloria y para el bien de nuestro prójimo» (lunes de la 4ª semana) «Dios omnipotente y eterno, luz esplendente y dia sin ocaso, al volver a comenzar un nuevo dia te pedimos nos visites con el esplendor de tu luz» (sabado de la 4ª semana)

22 Cfr Const *Sacrosanctum Concilium,* 89, d

23 Los monjes benedictinos, siguiendo la consigna de su fundador de leer con frencuencia la Regla por el compuesta (cf cap 66), tomaron la costumbre de leer por la mañana, despues de Prima, un capitulo de la misma Esto se rodeo de formulas liturgicas y dio origen al llamado «Officium capituli» que, con el tiempo se traslado a la sala capitular Sobre esto nos da detalles preciosos el Ordo XVIII procedente del ambiente monastico de Luxeuil y compuesto en el siglo VIII (cfr ANDRIEU, III, pp 205 206) Amalario dice que «en los monasterios consagrados a Dios se ha introducido la costumbre de hacer una lectura en el capitulo (despues de la oracion Dirige, Domine), para que los que estan ocupados dia y noche en el servicio de Dios no se queden sin lecturas» (cfr Offic, ed citada de HANSSENS, II, 413) Lo mismo prescribe tambien la Regla de San Crodegango († 766) con respecto a las lecturas de la Escritura, de la misma Regla y de las obras de los Santos Padres (PL, 89, 1102)

24 Cap 50, 3

25 Cf RAFFA, o c, p 293

26 Nn 74 75

27 Cf Normas Generales, nn 77-78

28 Cf RIGHETTI, Historia de la Liturgia, I, Madrid, 1955, pp 1280 1282

29 O c, p 302

30 *De Oratione,* 34-35

31 SAN BASILIO, o c, MG, 31, 1015

32 Ps, 140, 2

33 CASIANO, *De Inst coen*, 3, 3, ML, 49, 124 125

34 *San Cipriano, De oratione dominica,* 35, ML, 4, 560

35 Normas Generales del Oficio divino, n 29

36 Oracion de Visperas del jueves de la 1ª semana

37 Oracion de Visperas del martes de la 2ª semana

38 Oracion de Visperas del lunes de la 3ª semana

39 Oracion de Visperas del lunes de la 4ª semana

40 Ed H ACHELIS, Lipsiae, 1891, p 128

41 Cf «Ephemerides Liturgicae», 68 (1954) p 13

42 Cf *Acta SS* Iunii, 325, B

43 MG, 26, 922

44 *De instit coen* 4, 19, ML, 49, 179

45 N 84

Capitulo IV (Pags 895-910)

1 *De Dominica oratione,* 34 35, CCL, 3, 1, 111 113

2 *Stromata, 7,* MG 9, 456

3 *Testamentum Domini, 1, 26*

4 *Traditio Apostolica, 3,* ed B BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hyppolyte Essai de reconstitution,* Munster 1963, 66, y 69 73

[5] *De Oratione 25*, ML 1, 1193; CCL 1, 257.

[6] EUSEBIO DE CESAREA, *Com. in Ps. 64*, MG 23, 639.

[7] *Com. in Ps. 64*, ML 9, 420.

[8] *Expos. Fidei Cath.*, *23*, MG 42, 820.

[9] *Confesiones*, *5*, *9*.

[10] Ed. A. ARCE, *Itinerario de la Virgen Egeria*, Madrid (BAC 416) 1980, 257.

[11] *Ibídem.*

[12] ID, *o.c.*, 259.

[13] Traducción española por los Monjes de Silos, editada en Burgos (Ediciones Aldecoa) en 1955-1956 con el título *El año litúrgico.*

[14] Pío XII, Enc. *Mediator Dei* (20.XI.1947), n. 184. (Citamos por la edición española realizada en «El Mensajero del Corazón de Jesús», 1956, p. 95).

Capítulo V (Págs. 911-922)

[1] «Si escudriñas mi corazón y de noche me visitas y examinas, no hallarás que no haya pensado cosa que no pueda proferirse. En las obras humanas he guardado los caminos de la divina ley, conforme a las palabras de tus labios. Y mis pies, sin titubear, se mantienen firmes en tus caminos» (Ps 16, 3-5). «Que planean maldades en su corazón y todo el día provocan contiendas; afilan sus lenguas como serpientes, con veneno de víboras en los labios. Defiéndeme, Señor, de la mano perversa» (Ps 140, 3-5). Podrían citarse otros muchos textos.

[2] *Wort und Bild*, Düseldorf, L. SCHWMAN. Traducción francesa: *Ontogie du langage*, París (Desclée de B.) 1958.

[3] *Wort and Objet*, Nueva York, Londres, Wiley 1960.

[4] Heb. 1, 1-2.

[5] La Historia de la Salvación nos presenta muchos casos de altísima contemplación. Lo mismo ocurre en la historia de la Iglesia, especialmente mediante la celebración de la liturgia. Cfr C. VAGAGGINI, *El sentido teológico de la liturgia*, Madrid 1965, 674-753.

ÍNDICE ANALÍTICO

Abad y abadesa:
— bendición, 639-641
Absolución, 459
— de censuras, 570
— fórmulas, 454
— general:
— disciplina de la a.g.; 466-469
— en caso de peligro de muerte, 466
— fuera del caso de peligro de muerte, 467-469
— rito, 469
Abusos
— en la celebración eucarística, 400-407
Acción de gracias
— y Eucaristía, 274-276
Aceite
— significado, 72
— para la unción de enfermos, 502-503
Acólito
— naturaleza y colación según el Pontifical vigente, 564
— ministerio, 95-96
— ministro extraordinario de la comunión, 394
— ministro extraordinario de la exposición, 422
Admisión
— rito de admisión al diaconado y presbiterado, 565-566
Adoración de la Cruz, 712-713
Adultos (Bautismo de)
— ritual vigente, 190
— precatecumenado, 191
— catecumenado, 191-193, 195-196
— elección, 193-194
Adviento
— origen, 725-726
— hoy (726-731):
— significado, 727-728
— las oraciones, 728-729
— las lecturas, 729-730
— los prefacios, 730-731
— María en el a., 729, 771-772
— Misa en el a. primitivo, 763-764
Agnus Dei, 381-382
Agua
— condiciones del a. del Bautismo, 184
— bendición del a. del Bautismo, 171-172
— ablución bautismal, 174-175
— exequias: simbolismo, 628
— simbolismo del a., 72
— simbolismo del a. mezclada con vino, 317
Alabanza
— y Eucaristía, 274-276
Alfa y Omega
— del Cirio Pascual, 714
Alianza
— y Eucaristía, 243-245, 273-274

Altar
— naturaleza, 117
— simbolismo, 117
— clases, 117
— número, 117-118
— materiales de construcción, 118
— exento, 118-119
— dedicación, 119-120, 651-652
— unción, 652
— incensación (primera), 652-653
— vestición (primera), 653
— corporales del a., 121-122
— saludo al a., 290
— incensación: significado, 290
— manteles, 120-121
— primitivo, 111-112
— en los siglos IV-IX, 112-114
— con retablo, 114-115
— a. -sagrario, 116
Alleluia (de la Misa)
— significado, 301-303
Ambón
— sentido etimológico, 126
— origen, 126
— evolución histórica, 126-127
— en la liturgia actual, 127-128
— naturaleza, 128
— ubicación, 128
Amén, 341
Anáfora
— María en las a. actuales, 775
— cfr. *Plegaria Eucarística* y *Canon Romano*
Anámnesis, 335-337, 347, 351, 357, 362, 365, 367
Anillo(s)
— del matrimonio, 600
Aniversario
— del matrimonio, 604
Antífonas (del Oficio Divino)
— naturaleza, 854-855
— a. sálmicas, 855
— a. evangélicas, 855
— a. históricas, 855
— a. independientes, 856-857
— a. marianas, 872-873
Año litúrgico
— naturaleza, 661, 662
— lunar, 665
— solar, 665
— duración, 661
— santoral durante el a.l., 661
— temporal, 661
Apostasía
— perdón de la a., 437
Arras
— del matrimonio, 600-601
Asamblea
— significado:
— en el AT, 75, 76-77
— en el NT, 75, 77-79
— en la Didaké, 79
— en los PP. Apostólicos, 79-81
— en la Patrística, 81
— en la Edad Media, 81
— en el movimiento litúrgico moderno, 81
— en el Vaticano II, 81-82
— en el posconcilio, 82
— teología, 82-86
— notas de la a., 86-89
— elementos de la a., 82
— dimensiones de la a., 83-85
— especializada, 87-88
— universalismo, 87-88
— carácter festivo de la a., 88
— diversidad de funciones en la a. litúrgica, 89-98
— y el obispo, 90-91
— y el presbítero, 91-92
— y el diácono, 92
— y los ministerios instituidos, 93-96
— y los simples fieles, 96-98
— y Cristo, 85-86
— y fraternidad cristiana, 88
— y participación, 88-89
— el individuo en la a. litúrgica, 98-99
— y validez de las acciones litúrgicas, 99-100

Ascensión
— síntesis histórica, 719-721
— hoy, 722
Asunción
— solemnidad de la a., 778-779
Asociaciones de enfermos, 507-508
Autoridad litúrgica
— Vaticano II, 47-48
Autoridades
— civiles y eclesiásticas (exequias de), 627
Aurora
— Misa de la a. de Navidad, 736
Ayuno
— eucarístico, 396
— cuaresmal, 690-691, 695, 702

Barroca
— iglesia b., 105
Basílica, 102-104
Bautismal (preparación)
— Epoca Apostólica, 144-145
— Didaké, 146
— San Justino, 147-148
— Tertuliano, 148-149
— Orígenes, 149-150
— «Tradición Apostólica», 150-151
— San Ambrosio, 152
— San Agustín, 153-155
— Sacramentario Gelasiano, 156-157
— Ritual vigente, 185-187
Bautismo
— comunidades apostólicas, 144-146
— comunidades judeocristianas, 146-147
— San Justino, 147-148
— Tertuliano, 148-149
— Orígenes, 149-150
— La «Tradición Apostólica», 150-151
— San Ambrosio, 152
— San Agustín, 153-155
— Sacramentario Gelasiano, 156-157
— de niños, 160-188
— tiempo (criterios para determinar el), 181-182
— día concreto:
— Vigilia Pascual, 183, 716-717
— domingo, 183
— día ordinario, 183
— lugar:
— parroquia, 183-184
— oratorio, 184
— otro lugar digno, 184
— fundamento de la participación, 53-54
— relación con la Confirmación, 230-232 y Eucaristía, 233
— y Reconciliación, 434
— del Señor (fiesta del), 738-739
— carácter bautismal de la cuaresma, 694
Bautisterio
— época primitiva, 135-136
— siglos X-XX, 136
— en la actualidad:
— naturaleza, 137
— ubicación, 137
— importancia, 138
— de nueva construcción, 138
— reforma de los b. existentes, 138
— significado, 73
— lugar del b., 184-185
Bendición
— final de la Misa, 399-400
— de los esposos, 601-602
Bendito, cfr. *Benedictus*
Benedictus, 326-328, 345, 361, 364
Blasfemia
— perdón de la b. contra el Espíritu Santo, 437
Breviario
— de la Curia Romana (ss. X-XV), 815-817
— cfr. *Oficio Divino*

Cadáver
— costumbres sobre el c., 609
— cremación, 630
Calendario
— formación, 801-802
— c. actual, 802
— juliano, 665
— gregoriano, 665
Calendarios particulares
— María en los, 789
Candeleros, 122-123
Canon Romano
— antigüedad, 324
— características, 324-325
— uso actual, 325
— elementos:
— prefacio, 325-326
— sanctus-benedictus, 326-328
— te igitur, 328-330
— memento de vivos, 330-331
— communicantes, 331-332
— hanc igitur, 332
— quam oblationem (epíclesis), 332-334
— relato de la institución, 334-335
— unde et memores (anámnesis), 335-337
— supplices (epíclesis posconsecratoria o de comunión), 337
— memento de difuntos, 337-338
— nobis quoque, 338-339
— doxología, 339-341
— amén, 341
Cánticos (del Oficio Divino)
— naturaleza, 853
— primeras colecciones de c., 854
— enriquecimiento en el oficio actual, 854
Casa de Dios
— la iglesia como, 107-108
Casa de oración
— la iglesia como, 110-112
Cátedra, cfr. *Sede. Ambón.*
Catedral
— bautisterio en la, 137
Carmen (festividad de N.S. del), 787
Carne-Sangre, 257-259, 264-274
Catecumenado
— época apostólica, 144-145
— San Justino, 147-148
— Tertuliano, 148-149
— Orígenes, 149-150
— La «Tradición Apostólica», 150-151
— San Ambrosio, 152
— San Agustín, 153-155
— Sacramentario Gelasiano, 156-157
— Sacramentario Gregoriano, 157-158
— de adultos según el ritual vigente, 191-193
Catecúmeno
— Tertuliano, 148
— Orígenes, 149-150
— La «Tradición Apostólica», 150
— San Agustín, 156-157
— Sacramentario Gelasiano, 156-157
— Sacramentario Gregoriano, 157-158
— Ritual de la iniciación cristiana de adultos, 191-193
Catequesis
— eucarística, 287-288
— bautismal:
— época apostólica, 144-145
— Didaké, 146
— San Justino, 147-148
— Tertuliano, 148-149
— Orígenes, 149-150
— la «Tradición Apostólica», 150-151
— San Ambrosio, 152
— San Agustín, 153-155
— Sacramentario Gelasiano, 157

— Ritual vigente, 186-188
— litúrgica:
— importancia, 8
— naturaleza, 9
— y liturgia, 39-42
Celebraciones penitenciales
— no sacramentales, 469
— en el AT, 431-432
Cementerio
— época primitiva, 139-140
— siglos IV-VIII, 140-141
— época posterior, 141
— legislación actual, 141-142
— significado, 73
Ceniza (imposición de la)
— simbolismo, 65, 72, 703-704
— imposición el miércoles de c., 703-704 y simbolismo, 703-704
Censura
— absolución de las c., 470
Ciclo Pascual
— María en la liturgia del, 773-774
Cincuentena Pascual
— en los orígenes, 690
— variaciones posteriores, 691
— hoy, 717-719
Cirio
— bautismal, 176
— pascual, 714
Clases
— supresión de c. en la exequias, 627, 628-629
Código de Derecho Canónico
— y autoridad litúrgica, 48
Colores litúrgicos
— clases, 72
— significado, 72
Comunidad cristiana
— responsabilidad en el Bautismo de niños, 177
— responsabilidad en la Confirmación, 227-228 y Penitencia, 460
— y pastoral de enfermos, 506
— exequias, 626
Comunidades religiosas de enfermos, 507
Comunión
— con hostias consagradas en la misma Misa, 383-384
— bajo las dos especies, 384-388
— dos veces en el mismo día, 388-389
— en la mano o en la boca, 389-392; cfr. 67
— ministro, 392-396
— ayuno, 396
— oración del ministro de la Misa previa a la, 382-383
— frecuente de enfermos, 509
— abusos en la c. durante la Misa, 407
Concelebración
— naturaleza, 408
— evolución histórica, 408-410
— Vaticano II, 410-412
— período posconciliar, 412-413
— teología y pastoral de la c., 413-415
— varias veces en el mismo día, 412
— y celebración individual, 412
Colecta (de la Misa), 296
Colección de misas de la B. Virgen María, 789-792
Confesión frecuente de enfermos, 509
Conferencia E. Española
— material para la construcción del altar, 118
— Bautismo de niños por infusión, 184
— edad del sujeto de la Confirmación, 222
— fijación de las Témporas, 666
— y el confesonario, 139
Confirmación
— en los Hechos de los Apóstoles, 199-200
— Tertuliano, 200-201
— «Tradición Apostólica», 201

— Sacramentario Gelasiano Antiguo, 202
— Sacramentario Gregoriano, 202-203
— Pontifical Romano-Germánico, 203-204
— Pontifical de la Curia, 204
— Pontifical de Durando, 204-205
— Pontifical posterior, 206-207
— El rito actual de la c., 207-220
— relación con el Bautismo, 230-232 y Eucaristía, 233
— e Iglesia, 233-235
— «in artículo mortis», 511
cfr. *Ordo confirmationis*

Conversión
— profetas, 430-431

Congresos eucarísticos, 425-427

Conmixtión, 380-381

Completas, 892-894

Confesión (secreta de los pecados), 441, 443, 444-445, 448, 452, 453, 459

Confesonario
— origen y evolución, 138-139
— ubicación, 139
— CIC, 139
— según las disposiciones de la Conferencia E. Española, 139

Consagración (en la Misa), 334-335, 346-347, 350-351, 356, 362, 364, 366-367

Consentimiento matrimonial, 599-600

Contrayentes, 604-605

Contrición, 458-459

Corazón
— fiesta del Sagrado C. de Jesús, 751-755
— Fiesta del Inmaculado C. de María, 786-787

Corporales, 121-122

Corpus Christi
— origen, 747-749
— oficio y misa, 748-749
— procesión, 749-751, 656-657

Credo
— de la Misa, 307-309
— abusos, 402

Cremación (del cadáver), 630

Cristo
— Profeta, 522-523
— Sacerdote, 523-525
— Rey, 525-526; fiesta de Cristo Rey, 754-759

Cristo Rey, fiesta de
— origen, 754-755
— sentido de la fiesta en la liturgia anterior al Vaticano II, 757-758
— liturgia actual, 758-759

Crismación
— bautismal, 175
— rito de la Confirmación dentro de la Misa, 218-219

Cruz
— del altar, 122
— en la frente del niño por los padres y padrinos, 168
— adoración el Viernes Santo, 712-713
— fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, 755-756

Corruptelas
— en la celebración eucarística, 400-407

Cuaresma
— orígenes, 690-691
— evolución histórica, 692-693
— sentido de la c. romana tradicional, 693-694
— sentido actual de la c., 695

Culto
— cristiano, 31-35
— eucarístico: legitimidad, 287
— judío, 29-31
— mariano, 761-792
— a los santos, 793-797
— natural, 28-29
— y liturgia, 14-15, 27-28, 31-35

Cuerpo
— veneración del cuerpo humano, 620
— cremación, 630
Dedicación
— del altar, 119-120
— de iglesias:
— visión histórica de conjunto, 646-650
— en el Pontifical Romano actual, 650-654
— de Santa María la Mayor (festividad de la d.), 787-788

Descanso
— dominical 671-672, 679-681, 683-686
Día litúrgico
— duración, 663
— cómputo romano y judío, 663
Diaconado, cfr. *Admisión*
Diácono
— NT
— existencia, 535
— ministerios, 535
— «Tradición Apostólica», 551
— Sacramentarios Veronense, 551-552, Gelasiano, 552, Gregoriano, 552-553
— Pontifical Romano Germánico, 553, Romano del s. XII, 553-554, de la Curia del s. XIII, 554, de Durando, 554-555, posterior, 555, del Vaticano II, 562-563
— y asamblea, 92
— y celebración de las exequias, 627
— ministro ordinario de la comunión, 393
— ministro ordinario de la exposición, 422
Divinae consortium naturae (Constitución), 207
Difunto
— misa, 613-614, 621-622; exequial, 624
— oficio, 612-613
— veneración del c., 620
— despedida del, 625
Dolores
— Festividad de la Virgen de los Dolores, 784-785
Domingo
— nombres primitivos, 667-668
— origen pascual, 668
— la Eucaristía, elemento más primitivo del d., 669
— otros elementos arcaicos, 669-670
— descanso dominical, 671-672
— obligatoriedad de la Misa dominical, 672-674
— en el Vaticano II, 674-675
— en el Código vigente, 675-676
— naturaleza y sentido:
— principal fiesta cristiana, 677-678
— día de la Eucaristía, 678-679
— día de descanso, 679-681
— día de la comunidad cristiana, 681-682
— día de alegría, 682-683
— núcleo del año litúrgico, 683-686
— desfiguración, 687-688
— celebración del d. sin eucaristía, 686-688
— comienza la víspera por la tarde, 663
— día central de la semana, 664
— primacía sobre el sábado, 664
— prenatalicio, 764
— segundo de Navidad, 738
— de Ramos, 704-705
— de Pascua, 718-719
— y bautismo de niños, 183
Domus Ecclesiae, 101-102

— Presentación del Señor, 782-783
— Virgen Reina, 783-784
— Virgen de los Dolores, 784-785
— N.S. del Rosario, 785
— Presentación de María, 785-786
— N.S. de Lourdes, 786
— Inmaculado Corazón de María, 786-787
— N.S. del Carmen, 787
— N.S. de las Nieves (Dedicación de Santa María la Mayor), 787
— María, Madre de la Iglesia, 788
— Ssmo. Nombre de María, 788-789

Flores
— del altar, 123-124

Formación litúrgica
— naturaleza, 56-57
— del clero, importancia de la, 7, 8, 9
— del pueblo, importancia de la, 56
— instrumentos, 58

Fracción del pan, 379-380

Fuego
— bendición en la Vigilia Pascual, 714

Funeral, cfr. *Exequias*

Genuflexión, 70

Gesto profético
— y Eucaristía, 266-268

Gloria in excelsis Deo, 293-295

Golpes de pecho
— significado, 64
— número de g. de p. en la Santa Misa, 64

Gótica (iglesia), 105

Himnos (del Oficio Divino)
— 857-869
— de Laudes, 886-887

Hipapante
— fiesta del, 762-763, 782-783

Historia de la salvación y liturgia, 24, 26

Homilía
— del Bautismo, 169-170
— de la Confirmación dentro de la Misa, 214-215
— de la Misa, 303-307
— abusos, 402

Hora intermedia
— Prima, 887-888
— Tercia, Sexta y Nona, 888-889

Hosanna, cfr. *Sanctus*

Iglesia
— comunidad profética, sacerdotal y real, 526-527
— Pueblo de Dios jerárquicamente estructurado, 527
— lugar cultual, 106-107
— lugar de oración, 110-111
— lugar de enterramiento, 140-142
— estilos de la, 104-106
— teología de la iglesia como lugar cultual, 106-111
— lugar de la teofanía, 109-110
— significado de la iglesia como lugar sagrado, 73
— signos relacionados con la iglesia, 73
— y Eucaristía, 284-286
— y liturgia, 20-22
— parroquial (bautisterio en las de nueva planta), 138
— particular y liturgia, 21-22

Imagen
— desde los orígenes hasta el s. X, 132-133
— siglos XI-XVI, 131-134
— siglos XVII-XX, 134

— según el Vaticano II y otros documentos posconciliares, 134-135
Imposición de manos
— historia y significado, 65-66
— rito de la Confirmación dentro de la Misa, 216-217
Incensación
— del altar (en la Misa), 318
— de las ofrendas, 317
— en las exequias, 636
Infusión
— en España en el rito del Bautismo de niños, 184
Iniciación cristiana (sacramento de la)
— San Justino, 147-148
— Tertuliano, 148-149
— Orígenes, 149-150
— «Tradición Apostólica», 150-151
— San Ambrosio, 152
— San Agustín, 153-155
— Sacramentario Gelaciano, 156-157, Gregoriano, 157-158
— Pontifical del Medievo, 158-159
— Ritual Romano postridentino, 159
— de adultos según el ritual vigente, 194-195, 197
Incienso
— significado, 72
— granos de i. del Cirio Pascual, 714
Inclinación
— significado, 69
— clases, 69
— número, 69-70
Inmaculada
— Solemnidad de la, 777
Inmaculado Corazón de María (fiesta del), 786-787
Inmersión (rito de i.)
— en el Bautismo de niños, 184
Inmixtión, 380-381
Inscripción
— del bautizado en el libro de Bautismos, 185
Intercesiones (de la Plegaria Eucarística), 337-339, 348, 352-353, 357-358, 363, 365, 368, 370, 371

Jerarquía
— terminología, 527-528
— existencia, 528
— incorporación a la, 528-530
— ministerios jerárquicos en el NT:
— obispo, 530-533
— presbítero, 533-535
— diácono, 535
— colación de los ministerios jerárquicos desde los orígenes hasta el Vaticano II:
— obispo, 536-544
— presbítero, 544-551
— diácono, 551-555
— otros ministerios, 557-558
— colación de ministerios en la actualidad:
— obispo, 559-561
— presbítero, 561-562
— diácono, 562-563
— lector y acólito, 554
Jueves santo, 708-710
Jubileo, 659-660

Kirie (de la Misa), 292-293

Laudes (del Oficio divino)
— naturaleza, 887; cfr. 879-880
— distribución en la actual Liturgia de las Horas, 880-881
— de la primera semana, 881-2
— de la segunda semana, 882-884
— de la tercera semana, 884-885
— de la cuarta semana, 885-886
— himnos de l., 886-887

Lavabo, 318-319
Lavatorio de los pies, 710
Lector
— naturaleza y colación según el Pontifical vigente, 564
— ministerio del l., 93-94
Lecturas
— Bautismo de niños, 169-170
— Confirmación dentro de la Misa, 212-214
— de la Eucaristía, 298-301
— Penitencia, rito B, 465-466 y rito C, 469
— del Matrimonio, 598-599, 603
— de la Unción dentro de la Misa, 497-498
— de las exequias, 621, 625
— dedicación de una iglesia, 651
— del Oficio divino:
— uso primitivo, 857-858
— bíblicas, 858-862
— hagiográficas, 862-864
— patrísticas, 864-865
— cuaresmales de los domingos, 695-699
— cuaresmales de las ferias, 699-700
— abusos en las lecturas de la Misa, 401-402
Leccionario, cfr. *Lecturas*
Liturgia
— el término, 11-12
— el concepto, 13-19
— definición, 17
— realidad cultual, 14
— realidad santificadora, 15
— en la Mediator Dei, 36-37
— en la Sacrosanctum Concilium, 36
— e Iglesia, 20-22, 35-36, 36-37, 42
— Cristo y la, 17-20
— Espíritu Santo y, 22-23
— realidad sacramental, 23-25
— y misterio pascual, 25
— y piedad popular, 37-38
Liturgia de las Horas
— principales características, 831-834
— elementos:
— los salmos, 835-853
— los cánticos, 853-854
— antífonas, 854-857
— lecturas, 857-865
— responsorios, 865-867
— himnos, 867-869
— preces, 869-871
— oraciones finales, 871
— silencio, 872
— antífonas marianas finales, 872-873
— horas:
— nocturnos, 875-879
— laudes, 879-887
— hora intermedia, 887-889
— vísperas, 889-892
— completas, 892-894
— participación activa, 895-910
— problemas pastorales, 911-922
Lunes santo, 707-708
Lourdes (fiesta de N.S. de), 786

Madre de la Iglesia (solemnidad de Santa María), 788
Maná y Eucaristía, 251-252, 256-257
Manos
— imposición de m., significado, 65
— m. elevadas y extendidas: significado, 66
— m. juntas y plegadas junto al pecho, 66-67
— m. que dan y reciben la paz, 67
— m. que reciben el Cuerpo de Cristo, 67
Mantel, 120-121
María
— origen del culto a M., 761-762
— fiestas preefesinas, 762-764

— fiestas posefesinas anteriores a Trento, 766-767
— fiestas marianas en el Misal de San Pío V, 768
— fiestas Marianas en el Misal de Pablo VI, 771-792
— solemnidades marianas, 777-781
— fiestas marianas, 781-783
— memorias, 783-789
— en el adviento, 729

Marialis cultus, 40
— liturgia mariana, 769-771

Martes Santo, 707-708

Mártires, culto a los, 793

Martirologio, 803-804

Maternidad divina de María (solemnidad de la), 737-738

Matrimonio
— AT, 567-569
— NT, 569-572
— celebración:
— mundo grecorromano, 573-574
— época paleocristiana, 575-576
— en Oriente, 576-579
— en Roma: sacramentarios Veronense, 579-580, Gelasiano, 580, Gregoriano, 581; Pontificales, 581-582; en Milán, 582-584; en las Galias, 584-585; en España, 585-591
— Ritual de Paulo V, 591-592
— Ritual de Pablo VI, 592-603:
— dentro de la misa, 597-602
— fuera de la misa, 602-603
— de un católico y un no bautizado, 594
— de un católico y un bautizado, 594-596
— requisitos para la validez fuera del caso de peligro de muerte, 595
— requisitos para la validez en peligro de muerte, 595
— delegación, 595
— delegación a los laicos, 595

Memorial eucarístico, 276

Ministerios
— litúrgicos, 42-43
— ordenados, 90-92
— instituidos, 93-96
— de facto, 96

Ministro
— ordinario del Bautismo, 179-180
— extraordinario del Bautismo, 180
— de la Confirmación: ordinario, 225, extraordinario, 225
— de la Penitencia o Reconciliación, 460-461
— de la comunión: ordinario, 393, extraordinario, 394-395, instituido, 394-395
— abusos, 407

Miércoles
— día tradicional de ayuno, 664
— de ceniza, 702-704
— santo, 707-708

Misa
— In Coena Domini, 709-710
— crismal, 709
— dominical adelantada al sábado, 679, 686
— obligatoriedad de la m. dominical, 672-674
— suplencia de la m. dominical donde no hay sacerdote, 686-688 cfr. *Eucaristía*

Misterio pascual
— y liturgia, 25
— fundamento remoto de la participación litúrgica, 53
— y exequias, 618-619

Mixto (matrimonio), 605-606, 594, 596
Monumento, 710

Natividad (fiesta de la N. de María), 781
Navidad
— origen, 731
— lugar de origen, 732
— las tres misas navideñas, 732
— octava de, 734-735
— misa de medianoche, 735-736
— misa de la aurora, 736
— misa del día de, 736
— domingo segundo de, 738
— María en la Liturgia de, 773
Niños (bautismo de)
— necesidad, 162-163
— fundamentación teológica, 162-163, 163-165
— praxis eclesial: NT, 160, Patrística, 161-162
— rito actual:
— rito de acogida, 167-168
— Liturgia de la Palabra, 169-171
— Rito propiamente sacramental, 171-175
— ritos complementarios, 175-176
— ritos conclusivos, 176-177
— ministerio:
— de la comunidad cristiana, 177
— de los padres, 178
— de los padrinos, 178-179
— de los ministros, 179-180
Niños (plegarias eucarísticas de), 368
Nieves (Festividad), 787-788
Nocturnos (del Oficio Divino)
— origen, 875-876
— nombre, 876
— evolución horaria, 876-877
— estructura, 877-878
— sentido en la actual Liturgia de las Horas, 878-879
Noche (misa de noche de Navidad), 736
Nombre de María (fiesta del), 788-789
Nona, 889
Noviciado, 633

Obispo
— NT: terminología, 527-528, existencia, 528, incorporación, 528-530, ministerio del itinerante, 530, del residente, 530-531, profético, 531-532, pastoral, 532-533, santificador, 533
— Ritual: «Tradición Apostólica», 536-538, Sacramentarios: Veronense, 537-538, Gelasiano del siglo VIII, 538-539 y Gregoriano-Adriano, 539; Pontificales: Romano-Germánico, 539-541, del siglo XII, 541-542, de la Curia, 542, de Durando, 542-544
— Pontifical actual, 559-561
— y asamblea, 90-91
— ministro del Bautismo, 180
— ministro originario de la Confirmación, 224-225
— ministro de la Consagración de Vírgenes, 645
— unción de enfermos, 501-502, 506
— permiso del o. para celebrar la Misa en casa del enfermo, 510
— delegación en los laicos para asistir al Matrimonio, 595
— permiso para celebrar el matrimonio en un lugar distinto a la iglesia, 596
— y vírgenes seglares, 645

— sepultura en la catedral, 142
— concelebración con su presbiterio, 413-414
Octava
— de Navidad, 735
— de Pascua, 718-719
Oficio Divino
— nacimiento y evolución: período preniceno, 810-811, evolución posterior, 811-813, romano-benedictino, 813-815, Breviario de la Curia Romana, 815-817, época de Trento, 817-821, San Pío V, 821-824, anterior a San Pío X, 824-836, de San Pío X, 826-827, de Pío XII, 827-829, de Pablo VI, 829-834
— clerical, 811-812
— monástico, 812-813
Oficio de difuntos, 612-613, 626
Oficio de lectura, 878-879
Ofrendas
— presentación de las, 315-317
— incensación de las, 318
— oración sobre las, 319-320
Ojos levados al Cielo
— historia y simbolismo, 64-65
Omega y Alfa (del Cirio Pascual), 714
Oración dominical
— «entrega» y «devolución», 148-149, 154, 157, 194, 197
— en la misa, 374-377
Oración de los fieles
— en el Bautismo de niños, 170
— en el rito de Confirmación dentro de la Misa, 218-219
— en la Misa, 309-311
Oraciones feriales (del Oficio), 871
Oración judía, 807-808
Ordo Confirmationis
— visión de conjunto, 207-209
— rito celebrado dentro de la Misa:
— contexto eucarístico, 209-210
— ritos introductorios, 211-212
— Liturgia de la Palabra, 212-214
— rito estrictamente tal, 216-217
— ritos complementarios, 218-219

Padres
— petición del Bautismo para sus hijos, 178
— preparación para el Bautismo de sus hijos, 178
— ministerios dentro del Bautismo, 178
— responsabilidades posbautismales, 178
— no pueden ser padrinos del Bautismo y de la Confirmación de sus hijos, 179, 227
— responsables de la preparación a la Confirmación de sus hijos, 228
Padrinos
— naturaleza: Bautismo, 178 y Confirmación, 226
— número, 226
— requisitos: Bautismo, 178-179, Confirmación, 226-227
— ministerio: en el Bautismo de niños, 178-179 y en la Confirmación, 227
Pan (presentación del), 315-317
— simbolismo, 71
— presentación del p. en la Misa, 315-317
Penigírico
— cfr. *Elogio fúnebre*
Participación litúrgica
— naturaleza, 50-52
— preocupación de los últimos Papas, 52

— Vaticano II, 52-53
— fundamento, 53-54
— clases y grados, 51-52, 54
— importancia, 52, 8, 7
— derecho y deber de todos los bautizados, 54
— medios para fomentar la, 54-58
— y reforma de la liturgia, 54-56
— importancia de la formación litúrgica del clero y pueblo para la, 56
— y asamablea, 88-89, 96-98
— en la Plegaria Eucarística, 358-359
— en el Oficio Divino: hasta el Vaticano II, 896-905
— Epoca moderna, 906-910

Párroco
— Bautismo de niños, 180
— Confirmación, 214, 228
— Unción de enfermos, 501, 506-507, 513
— exequias, 627
— ministro extraordinario de la Confirmación, 225
— preparación de los confirmandos, 228

Parroquia
— lugar habitual del Bautismo, 184-185
— colaboración con la escuela y la familia, 188

Pascua
— meta de la Cuaresma, 695
— Cincuentena, 690-691
— Octava de, 718-719
— fijación de la fecha en la actualidad, 665
— y Eucaristía, 268-270
— judía y Eucaristía, 262-263, 240-242

Pastoral
— del Bautismo, 185-188
— de la Confirmación, 277-278
— de la Eucaristía, 288
— penitencial, 461-462
— de enfermos, 505-509
— del Oficio Divino, 911-922

Paz
— manos que dan y reciben la, 67
— rito de la, 377-379
— abusos en el rito de la p. en la Misa, 406

Pecado
— naturaleza: AT, 429-430
— perdón del p. de muerte, 437
— confesión del p. venial, 460

Penitencia
— AT, 429-432
— NT, 432-438
— Padres Apostólicos, 439-440
— Hermas, 440-442
— canónica o antigua, 437-446
— reiterable y tarifada, 447-451
— en la escolástica, 451-453
— Trento, 453-454
— ritual actual: 455-460
— rito A, 463-465
— rito B, 465-466
— rito C, 466-469
— necesidad y utilidad del sacramento de la, 459-460
— fórmulas de absolución, 454
— ministro, 460-461
— sentido penitencial de la Cuaresma, 435-436

Peregrinaciones, 658-659
Penitente, actos del, 462
Pentecostés
— síntesis histórica, 719-721
— hoy, 722-724

Personal sanitario, 507
Piedad popular, 37-38
Pie (estar de), 68
Plegaria Eucarística
— naturaleza, 320-321
— origen, 321-322
— evolución histórica, 322-323
— romana actual, 323
— p.e. I, cfr. *Canon Romano*
— p.e. II, 344-349

— p.e. III, 349-353
— p.e. IV, 353-358
— p.e. I de niños, 361-363
— p.e. II de niños, 363-365
— p.e. de la reconciliación, 368-369
— p.e. del Sínodo suizo, 369-372
— abusos de la, 404-406
— María en la, 775
Poscomunión, 398
Postración, 70
Preces del Oficio Divino, 869-871
Prefacio, 325-326, 345, 354-355, 361, 363, 366, 370, 371
Prefacios
— de Cuaresma, 701-702
— de difuntos, 622-623
Pregón Pascual, 715
Presentación
— de las ofrendas en la Misa, abusos, 403
— fiesta de la Pres. del Señor, 782-783
— fiesta de la Pres. de María, 785-786
Presbiterado, cfr. *Admisión al p.*
Presbítero
— NT, 533-534
— «Tradición Apostólica», 544
— Sacramentarios: Veronense, 545-546, Gelasiano del siglo VIII, 546, Gregoriano, 546
— Pontificales: Romano-Germánico, 547-548, romano del siglo XII, 548, de la Curia del siglo XIII, 548-549, de Durando, 549-550, posterior, 551
— Pontifical actual, 561-562
— y asamblea, 91-92
— ministro extraordinario de la Confirmación, 225
Prima, 887-888
Procesiones
— naturaleza, 654
— antiguas culturas, 654
— AT, 654
— NT, 655
— clases, 656
— eucarísticas, 656-657, **424-425**
— simbolismo, 70-71, 423
— clases, 70
Profesión monástica, 631-639
Profesión religiosa, 633-634
Profetas, 519-520
Promesas bautismales
— renovación en la Vigilia Pascual, 716
— en la Confirmación, 215-216

Ramos, domingo de, 704-707
Reconciliación
— NT, 433-438
— Padres Apostólicos, 439-440
— Tertuliano, 442-443
— San Cipriano, 443-444
— Siglos IV-V, 444-447
— Siglos VI-XIII, 447-451
— en la escolástica, 451-453
— Trento, 453-454
— Epoca actual, 455-469
— de un solo penitente (rito de r.), 463-465
— de varios penitentes con confesión y absolución individual, 465-466
— de varios penitentes con confesión y absolución general, 466-469
— y Penitencia, 435-436, 446
— durante la Cuaresma, 694, 695
— plegarias eucarísticas de la r., 369
Reina
— festividad de Santa María, 783-784
Relato de la institución, 334-335, 346-347, 350-351, 356, 362, 364, 366, 367
Reliquias (del altar), 650

— aceite bendecido, 502-503
— número de unciones, 503
— formulario de la u., 503
— rito continuo, 511
— in articulo mortis, 511

Unciones
— historia y significado, 65

Velas, 122-123

Vestidura(s)
— sagradas, 72
— bautismal, 175-176

Viático
— sacramento de moribundos, 511-512
— obligatoriedad, 512
— ministro ordinario, 513
— ministro extraordinario, 513
— rito, 513

Viernes
— día tradicional de ayuno, 664
— santo, 710-713

Vigilia
— de Pentecostés, 722-723

Vigilia Pascual
— en los orígenes, 689-690
— en la actualidad, 713-717
— colación de los sacramentos de la iniciación cristiana, 194
— colación del Bautismo de niños, 183

Vino
— significado, 71
— presentación del, 315-317
— mezclado con agua: significado, 317

Vírgenes
— consagración, 642-644
— rito actual y ministro, 644-646

Visita a los enfermos, 508-509

Visitación (fiesta de la), 781-782

Vísperas
— origen, 889
— estructura y significado, 890
— del Oficio Divino actual, 890-891

Votivas
— celebraciones marianas v., 787-789

Votos
— emisión, 633
— renovación, 635

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO 7

PARTE PRIMERA
CUESTIONES FUNDAMENTALES Y GENERALES SOBRE LA LITURGIA

Capítulo I
NATURALEZA Y CARACTERÍSTICAS DE LA LITURGIA

1. Historia del término «liturgia» 11
2. Historia del concepto «liturgia» 13
A. La liturgia como realidad cultual 14
B. La liturgia, realidad santificadora 15
3. Definición de la liturgia 17
A) La liturgia, acción de Cristo sacerdote 17
a) Estado cultual primitivo del hombre 17
b) El pecado de origen 18
c) Necesidad de un mediador 18
d) La Encarnación, realidad mediadora y sacerdotal ... 18
e) Carácter cultual de la vida de Cristo 19
B) La liturgia, acción de la Iglesia 20
a) La Iglesia, pueblo sacerdotal 20
b) La Iglesia comunidad bautismal 21
c) Iglesias particulares y reuniones de grupos de fieles 21
C) La Liturgia, acción del Espíritu Santo 22
D) La liturgia, realidad sacramental 23
E) La liturgia, actualización del misterio pascual 25
F) La liturgia, momento culminante de la historia de la salvación 26
G) La liturgia, realidad cultual-santificadora 27
a) El culto natural 28
b) El culto judío 29
c) El culto cristiano 31
4. La liturgia, fuente y cumbre de la vida de la Iglesia 35
Un punto concreto: piedad litúrgica y piedad popular 37

5. La liturgia, realidad didascálica 39
A) Constatación 39
B) Fundamentos del carácter didascálico de la liturgia 39
a) Los contenidos 39
b) La estructura 40
c) El lenguaje 41
d) El «clima» 42
6. La liturgia, realidad jerárquica 42
A) Diversidad de ministerios litúrgicos 42
B) La autoridad litúrgica 44
a) Los orígenes 44
b) La paz constantiniana 45
c) El Concilio de Trento 45
d) El Código de Derecho Canónico de 1917 46
e) El Concilio Vaticano II 47
f) El Código de Derecho Canónico vigente 48

Capítulo II
LA PARTICIPACIÓN LITÚRGICA

1. La participación litúrgica en la vida de la Iglesia 49
2. Naturaleza de la participación 50
3. Importancia de la participación 52
4. Fundamentos de la participación litúrgica 53
5. Medios para fomentar la participación litúrgica 54
A) La reforma de la liturgia 54
B) La formación del clero y del pueblo 56
a) Naturaleza de la formación litúrgica 56
b) Instrumentos de formación litúrgica 58
C) Reforma de las personas 58

Capítulo III
EL SIGNO LITÚRGICO

1. Dimensión significativa de la liturgia 59
2. Los signos litúrgicos son símbolos 60
A) Naturaleza del signo en general 60
B) Los signos litúrgicos son símbolos 60
3. Dimensiones del signo litúrgico 61
4. Clases de signos litúrgicos 62
A) Signos relacionados con los gestos y actitudes del cuerpo humano 62
a) Gestos litúrgicos 63
a') La señal de la Cruz 63
b') Golpes de pecho 64
c') Ojos levantados hacia el Cielo 64
d') Las unciones 65
e') Imposición de la ceniza 65

f') Imposición de las manos 65
g') Manos elevadas y extendidas 66
h') Manos juntas y plegadas junto al pecho 66
i') Manos que dan y reciben la paz 67
j') Manos que reciben el Cuerpo del Señor 67
b) Actitudes litúrgicas más importantes 68
a') De pie 68
b') De rodillas 68
c') Sentados 68
d') Inclinación 69
e') Postración 70
f') Procesión 70
B) Signos relacionados con los elementos que usa la liturgia 71
a) El pan y el vino 71
b) El aceite 72
c) La ceniza, el agua y el incienso 72
d) La luz 72
e) Las vestiduras sagradas 72
f) Los colores litúrgicos 72
C) Signos dependientes de los lugares sagrados 72
D) Signos relacionados con las pesonas que actúan en la liturgia 73

Capítulo IV
EL SUJETO DE LA CELEBRACIÓN:
LA ASAMBLEA

1. El término 75
2. La asamblea en la Historia de la salvación 76
A) En el Antiguo Testamento 76
B) En el Nuevo Testamento 77
a) Los Hechos de los Apóstoles 78
b) Cartas paulinas 78
C) Durante los primeros siglos de la Iglesia 79
D) Épocas posteriores 81
3. Teología de la asamblea litúrgica 82
A) La asamblea, convocación de Dios 82
B) La asamblea litúrgica, espacio privilegiado de la presencia de Cristo 85
4. Notas de la asamblea litúrgica 86
A) La asamblea litúrgica, reunión de toda la comunidad cristiana 87
B) La asamblea litúrgica, fraternidad en la diversidad 88
C) La asamblea litúrgica, comunidad participativa 88
D) Carácter festivo de la asamblea litúrgica 89
5. Diversas funciones dentro de la asamblea litúrgica 89
A) Ministros ordenados 90
a) El obispo 90

b) El presbitero 91
c) El diacono 92
B) Ministros instituidos 93
a) El lector 93
b) El acolito 95
C) Ministros de facto 96
6. Los simples fieles 96
7 El individuo en la comunidad litúrgica 98
8. La asamblea no se requiere para la validez de las acciones litúrgicas 99

Capitulo V
EL LUGAR DE LA CELEBRACIÓN

I. LA IGLESIA 101
1. Visión histórica de conjunto 101
A) Las «domus ecclesiae» y los «titulos» 101
B) La basilica 102
C) Las iglesias romanicas 104
D) Las iglesias goticas 104
E) Las iglesias renacentistas 105
F) Las iglesias barrocas 105
G) Las iglesias modernas 106
2. Teología de la iglesia como lugar cultual 106
A) La iglesia, lugar cultual de la ekklesia 106
B) La iglesia, casa de Dios 107
C) La iglesia, espacio cerrado 108
D) La iglesia, lugar de la teofania 109
E) La iglesia, casa de oracion 110
3 Ordenación de los diversos elementos de la iglesia 111
A) El Altar 111
a) El altar primitivo unico, movible y exento 111
b) Evolucion posterior altar fijo y asociado a los marti res (ss IV IX) 112
c) El altar con retablo 114
d) El altar-sagrario (ss XVI XX) 116
e) El altar actual 116
a') Naturaleza del altar 117
b') Simbolismo 117
c') Clases 117
d') Numero 117
e') Materiales de construccion 118
f') Exencion 118
g') Dedicacion 119
h') Las reliquias del altar 120
f) Los accesorios del altar 120
a') Los manteles y corporales 120
b) La cruz 122
c) Los candeleros y velas 122

d') Las flores 123
B) La catedra o sede 124
a) Naturaleza y emplazamiento 124
b) Simbolismo 125
c) La catedra y la catedral 125
C) El ambon 126
a) Vision de conjunto 126
b) El ambon segun la reforma liturgica del Vaticano II 127
D) El Sagrario 128
a) Los primeros sagrarios 128
b) El sagrario de la Edad Media 129
c) El altar-sagrario 129
d) El sagrario segun la reforma del Vaticano II 130
4. Una cuestión concreta: las imágenes y la iglesia 132
a) Primer periodo siglos I-X 132
b) Segundo período siglos XI-XVI 133
c) Tercer período siglos XVI-XX 134
II. EL BAUTISTERIO 135
1. Visión histórica de conjunto 135
A) Época primitiva 135
B) Las grandes pilas bautismales 136
2. El bautisterio actual 137
III. EL CONFESONARIO 138
IV. EL CEMENTERIO 139
1. Época primitiva 139
2. Los cementerios y los mártires 140
3. Edad Media 141
4. Los cementerios actuales 141

PARTE SEGUNDA
LOS SACRAMENTOS 143

Capitulo I
EL BAUTISMO

I. EL RITUAL DEL BAUTISMO DE ADULTOS DESDE LOS ORÍGENES HASTA EL SIGLO XVI 144
1. El bautismo antes del nacimiento del catecumenado 144
A) Comunidades apostólicas 144
B) Comunidades judeo-cristianas 146
a) La Didaché 146
b) Las Odas de Salomon 147
C) Comunidades de la gentilidad 147
a) Padres Apostólicos 147
b) San Justino 147
2. El nacimiento y cenit del catecumenado 148
A) Tertuliano 148
B) Origenes 149

C) La Tradición Apostólica 150
D) Teología bautismal 151
3. Declive del catecumenado 151
A) San Ambrosio 152
B) San Agustín 153
a) Preparación remota 153
b) Preparación próxima 153
C) La reflexión teológica 155
4. El catecumenado como institución ritual 156
A) Siglos V in fine-VII 156
a) La carta de Juan, diácono 156
b) El Gelasiano 156
c) El Ordo Romanus XI 157
B) Siglos VIII-IX 157
C) Siglos X-XVI 158
II. EL RITUAL BAUTISMAL DEL VATICANO II 159
1. El bautismo de niños, praxis inmemorial de la Iglesia 159
A) El bautismo de los niños en el Nuevo Testamento 160
B) La patrística 161
C) Concilios y papas 162
2. La realidad teológica del Bautismo 163
3. El «Ordo baptismi parvulorum» 166
A) Postulados del Vaticano II 166
B) El Ritual actual: visión de conjunto 166
C) El rito actual: significado 167
a) Rito de acogida 167
b) Liturgia de la Palabra 169
a') Las lecturas 169
b') La oración de los fieles 170
c') El exorcismo 170
d') La unción catecumenal 171
c) La liturgia propiamente sacramental 171
a') La bendición de la fuente 171
b') Renuncias y profesión de fe 172
c') El rito de agua 174
d') La fórmula sacramental 175
e') Ritos complementarios 175
a'') La crismación 175
b'') La vestición 175
c'') Entrega del cirio 176
d'') El efetá 176
d) Ritos conclusivos 176
D) Funciones y ministerios 177
a) La comunidad cristiana 177
b) Los padres 178
c) Los padrinos 178
d) Los ministros 179
E) Tiempo y lugar para celebrar el Bautismo 181
a) Tiempo 181

b) Lugar 183
c) Requisitos 184
F) Pastoral del Bautismo 185
a) Preparación del Bautismo 185
a') Preparación remota 186
b') Pastoral próxima 187
b) Acción posbautismal 187
4. El «Ordo initiationis christianae adultorum» 188
A) Antecedentes históricos 188
B) Visión de conjunto 190
a) El precatecumenado 191
b) El catecumenado 191
c) La elección 193
d) La celebración de los sacramentos de la iniciación. . 194
C) Líneas litúrgico-pastorales 195
a) El catecumenado 195
b) Los exorcismos 196
c) Los escrutinios 196
d) Entregas del Símbolo y Padre Nuestro 197
e) La unidad de la iniciación 197

Capítulo II
LA CONFIRMACIÓN

1. Los orígenes 199
2. Los primeros rituales 200
A) Tertuliano 200
B) La «Tradición Apostólica» 201
3. Los sacramentarios 202
A) Sacramentario Gelasiano-Antiguo 202
B) Sacramentario Gregoriano 202
4. Los Pontificales 203
A) El Pontifical Romano-Germánico 203
B) El Pontifical de la Curia del siglo XII 204
C) El Pontifical de Durando 204
D) Pontifical anterior a 1971 206
5. El actual «Ordo confirmationis» 207
A) La Constitución «Divinae consortium naturae» 207
B) El «Ordo Confirmationis» 207
6. Explicación del rito celebrado dentro de la Misa 209
A) Contexto eucarístico 209
B) Partes del rito 210
a) Ritos introductorios 211
b) La liturgia de la Palabra 212
c) Presentación de los confirmandos 214
d) La homilía 214
e) Renovación de las promesas bautismales 215
f) Imposición de las manos 216
g) La crismación 217

h) La oración de los fieles 218
i) Otros ritos complementarios 219
C) La liturgia eucarística 219
7. Principales novedades del nuevo «Ordo confirmationis» 220
A) El sujeto 220
B) El ministro 223
C) El padrino 225
a) Generalidades 225
b) Número 226
c) Naturaleza 226
d) Requisitos 226
8. Preparación al sacramento 227
9. Síntesis conclusiva 228
A) Sacramento de la plenitud del Espíritu 228
B) Relación con el Bautismo y la Eucaristía 230
C) Eclesialidad de la Confirmación 233
10. Orientaciones catequético-litúrgicas 235
A) Orientaciones metodológicas 235
B) Temática catequético-litúrgica 236

Capítulo III
LA SAGRADA EUCARISTÍA

I. LA EUCARISTÍA, PREFIGURADA 239
1. La Pascua judía 240
A) La fiesta pastoril de primavera 240
B) La Pascua del Éxodo 240
C) Connotaciones eucarísticas 241
D) La Pascua unida a los Ácimos 242
2. La sangre de la Alianza 243
A) El hecho 243
B) Rito de la Alianza 243
a) Rito de sangre 243
b) El banquete de comunión 244
C) Connotaciones eucarísticas 245
3. El sacrificio del «Siervo de Yahvé» 245
A) El personaje: naturaleza y características 245
B) El sacrificio del «Siervo de Yahvé» 245
C) Connotaciones eucarísticas 246
4. El sacrificio del gran día de la Expiación 246
A) Los sacrificios de Israel 246
B) El sacrificio del gran día de la Expiación (Yom Kippur) 247
C) Connotaciones eucarísticas 248
5. El sacrificio profetizado por Malaquías (1, 1-10) 249
A) La profecía 249
B) Connotaciones eucarísticas 250
6. El sacrificio de Melquisedec 250
7. El maná 251
A) Naturaleza y significados 251
B) Simbolismo eucarístico 252

II. LA EUCARISTÍA, PROMETIDA 252
1. Cristo, revelador y realizador del plan salvífico 252
2. La promesa de la Eucaristía 253
3. El capítulo VI de San Juan 254
A) Estructura y temática 254
B) La multiplicación de los panes y su simbolismo eucarístico 255
C) Discurso sobre el pan de vida 256
D) Comer la Carne y beber la Sangre de Cristo 257
a) Paralelismo con los relatos institucionales 258
b) Insistencia en el verbo «comer» 258
c) Contexto bíblico 259
d) Reacción de los discípulos 259
e) Ratificación de Cristo 259
III. LA EUCARISTÍA, INSTITUIDA 259
1. Una tradición que viene del Señor 260
2. Dos tradiciones literarias 262
3. Contexto pascual de la Última Cena 262
4. «Esto es mi Cuerpo», «esta es mi Sangre»: realismo eucarístico 264
A) Significado semántico del verbo «ser» 264
B) El contexto 266
a) «Gesto profético» de Cristo en la Última Cena 266
b) El memorial de la Pascua 268
5. Cuerpo (carne)-Sangre entregados: sacrificio expiatorio 270
A) Sentido sacrificial de la Eucaristía 270
B) Sacrificio expiatorio 271
6. Sangre de la Nueva Alianza 273
7. Bendiciendo y dando gracias 274
8. «Haced esto en memoria mía» 276
IV. LA EUCARISTÍA, CELEBRADA 277
1. La primera Eucaristía 277
2. La primitiva comunidad de Jerusalén 278
3. Las comunidades paulinas 278
4. Comunidades judeocristianas 279
5. La Eucaristía en san Justino 279
6. La Eucaristía en la «Tradición Apostólica» 280
7. La celebración eucarística desde la paz constantiniana hasta san Gregorio Magno 280
8. La celebración eucarística desde san Gregorio hasta Trento 281
9. De Trento al Vaticano II 281
10. La celebración eucarística actual 282
A) Principios doctrinales del misterio eucarístico 282
a) Principios teológicos 282
a') Sacrificio-sacramento-comunión 283
b') Acto de Cristo y de la Iglesia 284
c') Centro de la vida eclesial 285
d') Sacramento de la presencia substancial de Cristo 286
e') Realidad sagrada 286

f') Legitimidad del culto eucarístico fuera de la Misa 287
b) Principios catequéticos 287
c) Principios pastorales 288
B) La celebración propiamente tal 289
a) Ritos introductorios 289
a') Canto de entrada 289
b') El saludo 290
c') El acto penitencial 292
d') El Kyrie 292
e') El Gloria 293
f') La Colecta 295
b) Liturgia de la Palabra 296
a') Principios generales 296
b') Relación entre Liturgia de la Palabra y Liturgia Eucarística 297
c') Elementos de la Liturgia de la Palabra 298
a'') Las lecturas 298
b'') Los cantos interleccionales 301
c'') El salmo responsorial 302
d'') El «Alleluia» 302
e'') La «Secuencia» 303
f'') La homilía 303
a''') Naturaleza 303
b''') Dinamismo 304
c''') Lenguaje 305
d''') Dificultades y horizontes 306
e''') Eficacia 307
g'') El Credo 307
h'') La «Oración de los fieles» 309
a''') Nomenclatura 309
b''') Historia 309
c''') Estructura 310
d''') Importancia y significado 310
c) La Liturgia propiamente Eucarística 311
a') Preparación y presentación de los dones 312
a'') Visión histórica de conjunto 312
b'') El rito actual 315
a''') Presentación del pan y del vino 315
b''') Fórmulas de presentación del pan y del vino 316
c''') Oración al mezclar el agua y el vino 317
d''') La oración privada del sacerdote 317
e''') La incensación 318
f''') El lavatorio de las manos 318
g''') Conclusión de la preparación de los dones 319
Invitación a la oración 319
Oración sobre las ofrendas 319
b') La Plegaria Eucarística 320
a'') Origen de la Plegaria Eucarística 321
b'') Evolución posterior 322

c") Las plegarias eucarísticas de la Liturgia Romana actual. 323
EL CANON ROMANO 324
1. Algunos datos históricos 324
2. Características 324
3. Uso actual 325
4. Elementos: 325
A) El prefacio 325
B) Sanctus-Benedictus 326
C) Te igitur 328
D) Súplicas intercesoras 329
E) Hanc igitur 332
F) Quam oblationem 332
G) Relato de la institución 334
H) Unde et memores (anámnesis y oblación) 335
I) Supplices (epíclesis de comunión) 337
J) Memento de difuntos y «Nobis quoque peccatoribus» (intercesiones) 337
K) La doxología final 339
L) Amén 341
LAS NUEVAS PLEGARIAS EUCARÍSTICAS 341
1. Historia de su elaboración 341
2. Explicación de las nuevas anáforas 344
A) ANÁFORA II 344
a) Generalidades 344
b) El prefacio 345
c) El Sanctus 345
d) La transición 345
e) Epíclesis preconsecratoria 346
f) Relato de la institución 346
g) Anámnesis 347
h) La epíclesis 347
i) Intercesiones 348
j) Doxología final 348
B) ANAFORA III 349
a) Generalidades 349
b) Transición 349
c) Epíclesis 350
d) Relato de la institución 350
e) La anámnesis 351
f) La epíclesis 351
g) Las intercesiones 352
h) Doxología final 353
C) ANÁFORA IV 353
a) Generalidades 353
b) Prefacio 354
c) Transición 355
d) Epíclesis preconsecratoria 356
e) Relato de la institución 356

f) La anámnesis 357
g) Epíclesis posconsecratoria 357
h) Las intercesiones 357
i) Doxología final 358
j) La participación del pueblo en la anáfora 358
D) LAS ANÁFORAS DE LOS NIÑOS 359
a) Generalidades 359
b) Características comunes 360
E) ANÁFORA I DE NIÑOS 361
a) Prefacio 361
b) Sanctus 361
c) Transición 361
d) Epíclesis 362
e) Relato de la institución 362
f) Anámnesis 362
g) Epíclesis posconsecratoria 362
h) Intercesiones 363
i) Doxología final 363
F) ANÁFORA II DE NIÑOS 363
a) Prefacio 363
b) Sanctus 364
c) Transición 364
d) Epíclesis 364
e) El relato institucional 364
f) Anámnesis 365
g) Epíclesis e intercesiones 365
h) Doxología final 365
G) ANÁFORA III DE NIÑOS 365
a) Prefacio 366
b) Después del Sanctus 366
c) Epíclesis 366
d) Relato institucional 366
e) Anámnesis 367
f) Epíclesis 367
g) Las intercesiones 368
h) La doxología final 368
Consideraciones finales 368
H) ANÁFORAS DE LA RECONCILIACIÓN 368
I) LA PLEGARIA DEL SÍNODO SUIZO 369
a) Generalidades 369
b) Peculiaridades 370
a’) Variante A 370
b’) Variante B 370
c’) Variante C 370
d’) Variante D 371
e’) Uso 372
c) Ritos de comunión 372
a’) Generalidades 372

b') Ritos de comunión 373
a") La oración dominical 374
b") Rito de la paz 377
c") Fracción del pan 379
d") Últimos ritos de comunión 382
c') La Comunión 383
a") Comunión con hostias consagradas en la misma misa 383
b") Comunión bajo las dos especies 384
c") Comunión dos veces en el mismo día 388
d") Comunión en la mano o en la boca 389
e") Ministro de la comunión 392
a"') Visión histórica de conjunto 392
b"') Ministro ordinario 393
c"') Ministro extraordinario instituido: el acólito 394
d"') Ministro extraordinario no instituido: el simple fiel. 394
f") El ayuno eucarístico 396
g") Canto de comunión 397
h") La acción de gracias 397
d) Rito conclusivo 398
a') El saludo 398
b') La bendición 399
c') Despedida final 400
e) Corruptelas celebrativas 400
a') Ritos introductorios 401
b') Liturgia de la Palabra 401
c') Liturgia Eucarística 403
a") Presentación-ofrecimiento de las ofrendas 403
b") La Plegaria Eucarística 404
c") Ritos de comunión 406
d") Rito conclusivo 407
11. La concelebración eucarística 408
A) Naturaleza 408
B) Evolución histórica 408
a) Hasta el siglo VI 408
b) Desde el siglo VI hasta la Alta Edad Media 409
c) Desaparición 410
d) El Concilio Vaticano II 410
e) El período posconciliar 412
C) Teología y pastoral de la concelebración 413
V. LA EUCARISTÍA VENERADA 415
1. La reserva eucarística 416
A) El hecho 416
B) Fines de la reserva 419
2. La exposición eucarística 419
A) Historia 419

B) Clases ... 421
C) Ministro ... 422
D) Estructura ... 422
3. **Las procesiones eucarísticas** ... 422
A) Las procesiones en general ... 422
B) Las procesiones eucarísticas ... 424
C) Congresos eucarísticos ... 425

Capítulo IV
EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

1. **La penitencia en el AT** ... 429
A) Realidad y naturaleza del pecado ... 429
B) Llamada profética a la conversión ... 430
C) Celebraciones penitenciales en Israel ... 431
2. **La Penitencia en el NT.** ... 432
A) Jesucristo anuncia la reconciliación ... 433
B) Jesucristo realiza la reconciliación ... 433
C) Jesucristo institucionaliza la reconciliación ... 434
a) Bautismo ... 434
b) Eucaristía ... 435
c) La Penitencia ... 435
3. **La penitencia desde la época apostólica hasta Hermas** ... 437
A) Las Cartas paulinas ... 437
B) Los Padres Apostólicos ... 439
a) La Doctrina de los doce Apóstoles o Didaché ... 439
b) San Ignacio de Antioquía ... 439
c) San Policarpo de Esmirna ... 439
d) Primera Carta de San Clemente Romano ... 439
4. **Novedad de la penitencia en el Pastor de Hermas** ... 440
5. **Primer estadio de la penitencia canónica** ... 442
A) Tertuliano († hacia el año 220) ... 442
B) San Cipriano († 258) ... 443
6. **Práctica penitencial durante los siglos IV-V** ... 444
A) Confesión secreta de los pecados ... 444
B) Ingreso en el «Ordo Paenitentium» ... 445
C) Estado penitencial ... 445
D) La reconciliación ... 446
7. **La práctica penitencial en el medioevo (ss. VI-XIII)** ... 447
A) Penitencia reiterable ... 447
B) Penitencia «tarifada» ... 449
C) La obligación de confesar ... 450
8. **La Penitencia en los teólogos escolásticos desde el siglo XIII** 451
A) Cuestiones doctrinales ... 451
B) El rito sacramental ... 453
C) Intervenciones magisteriales y errores ... 453
9. **Fórmulas absolutorias de la Penitencia** ... 454
10. **El Nuevo rito del sacramento de la Penitencia** ... 455
A) Preparación ... 455

B) Criterios para la revisión del rito 457
C) Título del sacramento 457
D) El sacramento de la Penitencia: sus partes 458
a) Contrición 458
b) Confesión 459
c) Satisfacción 459
d) Absolución 459
E) Necesidad y utilidad del sacramento de la Penitencia .. 459
F) Misión de la comunidad eclesial en la celebración de la Penitencia 460
G) El ministro del sacramento de la Penitencia 460
H) Ejercicio pastoral del ministerio sacerdotal en la Penitencia 461
I) El penitente 462
J) Celebración de la Penitencia 462
a) Reconciliación de un sólo penitente 463
b) Reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución individual 465
c) Reconciliación de varios penitentes con confesión y absolución general 466
a') Disciplina de la absolución general 466
b') Rito de la absolución general 469
11. Las celebraciones penitenciales 469
12. Adaptaciones 470
13. Absolución de censuras y dispensa de irregularidad 470
14. Pluralidad de fórmulas 470
15. Un modo práctico de reconciliar a un solo penitente con la mayor sencillez 471
16. Rito para reconciliar a varios penitentes en confesión y absolución individual 472

Capítulo V
LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

1. Las unciones con óleo en el mundo extrabíblico y en el AT . 475
2. El rito de la Unción promulgado por Santiago 476
3. Del rito promulgado por Santiago al primer ritual de la Unción 477
A) Testimonios patrísticos 477
B) Testimonios litúrgicos 479
4. El ritual del «Liber Ordinum»: estructura y contenido 481
5. La prehistoria del ritual romano de la Unción 482
A) El Sacramentario Gelasiano 482
B) Las oraciones «ad visitandum infirmum» del Gregoriano 484
6. Evolución posterior en el Rito Romano 486
A) Rituales «tipo A» 486
B) Rituales «tipo B» 487
C) Rituales «tipo C» 488

7. El «Rituale Romanum» de Paulo V (a. 1614) 488
A) Estructura 488
B) Significado 491
8. El nuevo «Ordo infirmorum» 492
A) Postulados de la «Sacrosanctum Concilium» 492
B) Doctrina de la «Lumen Gentium» (comparada con los concilios de Florencia y Trento) 494
C) Diversidad de «Ordines» según las circunstancias: visión global 495
D) El «Ordo Unctionis infirmorum» típico fuera de la Misa 497
a) Visión de conjunto 497
a') Rito de acogida 497
b') Acto penitencial 497
c') Lectura de la Palabra de Dios 497
d') Unción del enfermo 498
c') Conclusión 498
b) Líneas de fuerza del nuevo ritual 499
c) La Unción, sacramento de los enfermos 499
d) Sujeto e iterabilidad 500
e) El ministro 501
f) El aceite bendecido 502
g) Unciones y formulario 503
h) Adaptaciones que corresponden a las Conferencias Episcopales 503
i) Adaptaciones que corresponden al ministro 504
j) Pastoral de enfermos 504
a') El enfermo 505
b') La familia 505
c') La comunidad cristiana 506
d') El obispo 506
e') El sacerdote 506
f') El personal sanitario 507
g') Comunidades religiosas dedicadas a los enfermos 507
h') Las cofradías o asociaciones de enfermos 507
i') Coordinación pastoral 508
j') La visita a los enfermos 509
k') Confesión y comunión frecuentes 509
9. La Unción de enfermos dentro de la misa 509
10. La unción de enfermos «in articulo mortis» 511
11. El Viático 511
12. Asistencia a moribundos 513

Capítulo VI
EL SACRAMENTO DEL ORDEN

1. El sacerdocio en el mundo grecorromano 517

2. Antiguo Testamento: Profetas, sacerdotes y reyes 518
A) Los profetas. 519
B) Los reyes 520
C) Los sacerdotes 521
3. Cristo, Profeta, Sacerdote y Rey 522
A) Cristo, Profeta 522
B) Cristo, Sacerdote 523
C) Cristo, Rey 525
4. La Iglesia, comunidad profética, sacerdotal y real 526
5. La Iglesia, Pueblo de Dios jerárquicamente estructurado ... 527
A) Cuestión jerárquica y cuestión terminológica 527
B) Incorporación al orden jerárquico 528
C) El ministerio de los obispos 530
a) El ministerio profético 531
b) El gobierno pastoral 532
c) La potestad de santificar 533
D) Los presbíteros 533
E) Los diáconos 535
6. Historia del ritual de las ordenaciones hasta el Concilio Vaticano II 536
A) El obispo 536
a) La «Tradición Apostólica» 536
b) Sacramentario Veronense 537
c) Sacramentario Gelasiano del siglo VIII 538
d) Sacramentario Gregoriano-Adriano 539
e) Pontifical Romano-Germánico del siglo X 539
f) Pontifical Romano del siglo XII 541
g) Pontifical de la Curia Romana (siglo XIII) 542
h) Pontifical de Guillermo Durando (siglo XIII) 542
i) Pontifical Romano posterior 544
B) Presbíteros 544
a) La «Tradición Apostólica» 544
b) Sacramentario Veronense 545
c) Sacramentario Gelasiano del siglo VIII 546
d) Sacramentario Gregoriano 546
e) Pontifical Romano-Germánico del siglo X 547
f) Pontifical romano del siglo XII 548
g) Pontifical de la Curia Romana del siglo XIII 548
h) Pontifical de Durando (siglo XIII) 549
i) Pontifical posterior 551
C) El diácono 551
a) La «Tradición Apostólica» 551
b) Sacramentario Veronense 551
c) Sacramentario Gelasiano 552
d) Sacramentario Gregoriano 552
e) Pontifical Romano-Germánico (siglo X) 553
f) Pontifical Romano del siglo XII 553
g) Pontifical de la Curia Romana del siglo XIII 554

h) Pontifical de Durando (siglo XIII) 554
i) Pontifical Romano posterior 555
7. Reforma de Pío XII 555
a) para el diaconado 556
b) para el presbiterado 557
c) para el episcopado 557
8. Otros ministerios 557
9. El nuevo «Ordo» de Pablo VI 558
A) El Obispo 559
B) El presbítero 561
C) El diácono 562
D) Colación de los ministerios de lector y acólito 563
E) Rito de admisión de candidatos al Diaconado y al Presbiterado 565

Capítulo VII
EL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

1. El Matrimonio en el Antiguo Testamento 567
A) El plan primitivo de Dios: Gn. 1-2 567
B) El matrimonio en la historia de Israel 568
2. El matrimonio, sacramento: Nuevo Testamento 569
3. La celebración del matrimonio en el mundo greco-romano . 573
A) Variedad, según las épocas 573
B) Itinerario matrimonial 574
4. Primitiva celebración cristiana del Matrimonio 575
5. Ritual del Matrimonio en las Iglesias de Oriente 576
6. Ritual del Matrimonio en las Iglesias de Occidente 579
A) Roma 579
a) Sacramentario Veronense. (Incipit velacio nuptialis) 579
b) Sacramentario Gelasiano. (Incipit actio nupcialis) ... 580
c) Sacramentario Gregoriano. (Oratio ad sponsas velandas) 581
B) Milán 582
C) Las Galias 584
D) España 585
a) Antigua Liturgia Hispana 585
b) El «Manual» Toledano 587
c) El Ritual Tarraconense 589
d) El Ritual Valenciano 589
e) Otros Rituales Españoles 590
7. El Ritual Romano de Paulo V (año 1614) 591
8. El nuevo Ritual del Matrimonio promulgado por Pablo VI . 592
A) Normas generales del nuevo rito 593
B) Prescripciones canónicas sobre la forma de celebrar el Matrimonio 595
C) Aspectos generales del nuevo rito del Matrimonio 596
D) Celebración del Matrimonio dentro de la Misa: elementos rituales 597
a) Rito de entrada 597

b) Liturgia de la Palabra 598
c) El escrutinio 599
d) El consentimiento 599
e) Bendición e imposición de los anillos 600
f) Bendición y entrega de las arras 600
g) La bendición de los esposos 601
h) Bendición final 602
E) Celebración del Matrimonio fuera de la Misa 602
a) Rito de entrada 603
b) Liturgia de la Palabra 603
c) Liturgia del sacramento 603
F) Celebración del Matrimonio entre un católico y un no bautizado 603
G) Aniversarios de la celebración del Matrimonio 604
9. Sujetos del Matrimonio 604
10. Matrimonios mixtos 605

Capítulo VIII
ALGUNOS SACRAMENTALES

I. LA LITURGIA FUNERARIA 607
1. Ritos funerarios cristianos: visión de conjunto 607
A) Trasfondo religioso de los ritos funerarios paganos 607
B) Cristianización de los ritos funerarios paganos 608
C) El ritual cristiano de exequias anterior al Vaticano II 609
a) Costumbres respecto al cadáver 609
b) El entierro 609
c) Actos cultuales posteriores al entierro 611
D) El Oficio de difuntos 612
E) La Misa de difuntos 613
F) El rito de la absolución 614
2. Sentido de las exequias cristianas según los SS. Padres y las liturgias antiguas 615
A) Salvación del alma por la plegaria de los vivos 615
B) Protección contra el «Adversario» 615
C) El perdón de los pecados en el otro mundo 616
D) Admisión del alma en el Seno de Abrahán y en el Paraíso 616
E) La resurrección, el juicio y la bienaventuranza eterna 617
3. El Ritual de Exequias de Pablo VI 618
A) Sentido de las exequias cristianas 618
a) Celebración del misterio pascual 618
b) Carácter festivo 619
c) Comunión entre vivos y difuntos 619
d) Intercesión por el difunto 619
e) Veneración del cuerpo 620
f) Ejemplo para la vida cristiana 620
B) Aspectos doctrinales sobre los difuntos en el Ritual de Pablo VI 620
a) Liturgia de la Palabra 621
b) Las nuevas misas por los difuntos 621
c) Doctrina de los prefacios de difuntos 622

C) Celebración litúrgica de las exequias según el Ritual de Pablo VI 623
a) Formas de celebración 623
b) Algunos elementos destacables 625
a') La última recomendación y despedida 625
b') La lectura de la Palabra de Dios 625
c') Los salmos 626
d') Las oraciones 626
e') El Oficio de difuntos 626
D) Funciones y ministerios 626
E) Algunas cuestiones particulares 627
a) Aspersión e incensación 628
b) Los túmulos 628
c) El color litúrgico 628
d) Los elogios fúnebres 628
e) Supresión de clases 628
f) La concelebración 629
g) La denegación de la sepultura eclesiástica 629
h) Cremación de cadáveres 630
II. LA PROFESION MONASTICA Y RELIGIOSA 630
1. Ritual benedictino 631
2. El nuevo Ritual 633
A) Ritos para las diversas etapas de la vida religiosa 633
B) Renovación de los votos 635
C) Misa del rito de la profesión religiosa 635
D) Adaptaciones propias de cada Instituto 636
E) Partes del Ritual 637
F) Contenido doctrinal de las fórmulas del Ritual 637
III. BENDICION DE UN ABAD Y DE UNA ABADESA 639
1. Aspecto histórico 639
2. El nuevo rito 640
IV. CONSAGRACION DE LAS VIRGENES 642
1. Aspecto histórico 642
2. El nuevo Ritual de la Consagración de las Vírgenes 644
A) Principales funciones de las vírgenes 644
B) Quiénes pueden recibir la consagración virginal 645
C) Ministro y forma del rito 645
D) Misa del rito de la Consagración de las Vírgenes 646
V. DEDICACION DE LAS IGLESIAS 646
1. Evolución histórica 646
2. El ritual del Pontifical Romano anterior al Vaticano II 648
A) Purificación y toma de posesión del edificio 648
B) Bendición y mezcla de los elementos 649
C) Traslación de las reliquias y bendición del altar 649
3. Rito actual de la Dedicación de una iglesia 650
A) El titular 650
B) Las reliquias 650
C) Partes del rito 651
a) Entrada en la Iglesia 651

b) Liturgia de la Palabra 651
c) Oración de dedicación y unción de la iglesia y del altar 651
a') Unción del altar y de los muros de la iglesia 652
b') La incensación 652
c') Revestimientos del altar 653
d') Iluminación festiva 653
D) Celebración de la Sagrada Eucaristía 653
VI. PROCESIONES, PEREGRINACIONES Y JUBILEOS 654
1. Procesiones 654
A) Existencia y naturaleza 654
B) El testimonio de la Carta a los Hebreos 655
C) Clases de procesiones 656
D) Las procesiones en el nuevo Ritual 656
2. Peregrinaciones 658
3. Los jubileos 659

PARTE TERCERA
EL AÑO LITURGICO

INTRODUCCION 661
1. Generalidades 661
2. Ritmo diario, semanal y anual 662
A) Ritmo diario 662
B) Ritmo semanal 663
C) Ritmo anual 664
3. Visión de conjunto 666

Capítulo I
EL DOMINGO

1. Desde los orígenes hasta el siglo IV 667
A) Nomenclatura 667
B) Los orígenes 668
C) Elementos específicos 669
D) El trabajo 670
2. Evolución posterior 671
A) El descanso dominical 671
B) Desarrollo del año litúrgico 672
C) Decaimiento del fervor y obligatoriedad de la misa dominical 672
D) Celebración de los santos en domingo 674
3. El domingo en el momento actual 674
A) Orientación doctrinal del Vaticano II 674
B) El nuevo Código de Derecho Canónico 675
C) Naturaleza y sentido del domingo 677
a) El domingo, fiesta primordial cristiana 677

b) El domingo, dia de la Eucaristia 678
c) El domingo, dia de descanso 679
d) El domingo, dia de la comunidad cristiana 681
e) El domingo, dia de la alegria cristiana 682
f) El domingo, nucleo del año liturgico 683
D) Un peligro a evitar la neosabatizacion del domingo 683
E) Un problema a resolver la suplencia de la misa dominical 686

Capitulo II
EL CICLO PASCUAL

1. Síntesis histórica 689
A) Nucleo primitivo Vigilia Pascual 689
B) Cincuentena y Triduo Pascual 690
C) Semana Santa 690
D) La Cuaresma 690
E) La precuaresma 691
F) Variaciones en la Cincuentena 691
2. El Ciclo Pascual según el nuevo Calendario Romano 691
3. Celebración del Ciclo Pascual según la liturgia actual 692
A) Preparacion la Cuaresma 692
a) Sintesis historica 692
b) Sentido tradicional de la Cuaresma Romana 693
c) Sentido de la Cuaresma actual 695
d) Los contenidos de la celebracion eucaristica 695
a') El leccionario 695
a'') El leccionario dominical vision de conjunto 695
b'') Explicitacion del leccionario dominical 696
c'') El leccionario ferial vision de conjunto 699
d'') Explicitacion del leccionario ferial 699
b') Las oraciones 700
c') Los prefacios 701
e) Estructura 702
El miercoles de ceniza 702
El rito de la ceniza 703
B) La Semana Santa 704
a) El Domingo de Ramos 704
a') Sintesis historica 704
b') La liturgia 706
a'') La liturgia del Misal de San Pio V 706
b'') La reforma de Pio XII 706
c'') La liturgia del Misal de Pablo VI 706
b) Lunes, martes y miercoles santos 707
C) El Triduo Sacro 708
a) Jueves Santo 708
a') Sintesis historica 708
b') La Liturgia del Jueves Santo 709

b) El Viernes Santo 710
a') Liturgia de la Palabra 711
b') La adoracion de la Cruz 712
c') La comunion 713
c) Vigilia Pascual 713
a') La liturgia de la luz 714
b') La liturgia de la Palabra 715
c') La liturgia bautismal 716
d') La liturgia eucaristica 717
D) La Cincuentena Pascual 717
a) La octava de Pascua, domingos y ferias 718
b) Ascension Pentecostes 719
a') Sintesis historica 719
b') Liturgia de la Ascension 722
c') Liturgia de Pentecostes 722
a'') Misa de la Vigilia 722
b'') Misa del dia 723

Capitulo III
CICLO NAVIDEÑO

1. Adviento 725
A) Sintesis historica 725
B) Sentido actual del Adviento 727
C) Liturgia del Adviento actual 728
a) Las oraciones 728
b) Las lecturas 729
c) Los prefacios 730
2. Navidad Epifanía 731
A) Sintesis historica de la Navidad 731
B) Sintesis historica de la Epifania 732
C) Celebracion liturgica navideña 735
a) Dia de Navidad 735
a') Misa de medianoche 735
b') La misa de la aurora 736
c') La misa del dia 736
b) Fiesta de la S Familia 736
c) Solemnidad de Santa Maria, Madre de Dios 737
d) Domingo II de Navidad 738
D) Celebracion liturgica de la Epifania 738
E) Fiesta del Bautismo del Señor 738

Capitulo IV
TIEMPO ORDINARIO

1. Lecturas dominicales 741
A) Lecturas evangelicas 741
B) Lecturas del AT 742
C) Segunda lectura 742

2. Lecturas feriales 742
A) Lecturas evangélicas 743
B) Primera lectura 743
3. Los prefacios 743

Capítulo V
FIESTAS DE LA SANTISIMA TRINIDAD Y DEL SEÑOR

1. FIESTA DE LA SANTISIMA TRINIDAD 745
2. EL CORPUS CHRISTI 747
A) Historia de la fiesta 747
B) La procesión del Corpus Christi 749
3. EL SAGRADO CORAZON DE JESUS 751
A) Historia de la fiesta 752
B) La liturgia renovada de Pablo VI 754
4. LA EXALTACION DE LA SANTA CRUZ 755
5. CRISTO REY 756
A) Historia de la fiesta 756
B) La liturgia de la primitiva fiesta de Cristo Rey 757
C) La fiesta en la liturgia actual 758

Capítulo VI
MARIA EN EL CULTO DE LA IGLESIA

1. Los orígenes 761
A) La fiesta de la Encarnación 761
B) El Hipapante 762
C) Adviento 763
2. El Concilio de Efeso y la liturgia mariana 764
A) La eucología 764
B) La eortología 765
3. Evolución posterior 766
4. Nuevas fiestas marianas 767
5. La Santísima Virgen en la Liturgia Romana actual 768
A) Orientaciones doctrinales del Concilio Vaticano II 768
B) La doctrina de la Marialis Cultus 769
C) La Liturgia actual: María en el misterio de Cristo 771
a) María en el Adviento 771
b) María en Navidad 773
c) Ciclo Pascual 773
d) Tiempo ordinario 774
e) Las anáforas 775
f) Los sacramentos 775
D) Fiestas marianas 776
a) Visión de conjunto 776
b) Fiestas marianas de carácter universal 776
a') Inmaculada Concepción 777
b') La Maternidad Divina de María 777
c') La Asunción 778

d') Anunciación del Señor 779
e') La Natividad de María 781
f') La Visitación de Nuestra Señora 781
g') La Presentación del Señor 782
h') La Virgen Reina 783
i') La Virgen de los Dolores 784
j') Nuestra Señora del Rosario 785
k') La Presentación de María 785
l') Nuestra Señora de Lourdes 786
ll') Inmaculado Corazón de María 786
m') Nuestra Señora del Carmen 787
n') La Dedicación de Santa María la Mayor 787
E) Celebraciones votivas 787
a) Misas comunes 788
b) María, Madre de la Iglesia 788
c) El Santísimo Nombre de María 788
F) María en los calendarios particulares 789
G) La «Colección de misas de la bienaventurada Virgen María» 789
a) Fuentes eucológicas y bíblicas 790
b) Destinatarios 790
c) Estructura 791
d) Uso correcto 791

Capítulo VII
EL CULTO A LOS SANTOS

Síntesis histórica del culto litúrgico a los santos 793
a) Culto a los mártires 793
b) Culto a los santos 793
c) El culto a los santos en la liturgia actual 795

Capítulo VIII
LAS TÉMPORAS Y LAS ROGATIVAS 799

Capítulo IX
EL CALENDARIO Y EL MARTIROLOGIO

1. Síntesis histórica del Calendario 801
2. El Martirologio 803

PARTE CUARTA
LA LITURGIA DE LAS HORAS 805

Capítulo I
FORMACION DEL OFICIO DIVINO: VISION HISTORICA DE CONJUNTO

1. La oración judía ... 807
A) Las horas de oración ... 807
B) Las horas de oración y los sacrificios en el judaísmo ... 808
C) La estructura de la oración judía ... 808
D) Los temas de la oración judía ... 808
2. Influjos grecorromanos ... 809
3. Nacimiento y evolución de la Liturgia de las Horas ... 809
A) Período anteniceno ... 810
B) Desde el siglo IV al VII ... 811
a) El oficio clerical ... 811
b) El oficio monacal ... 812
c) Fusión del oficio clerical con el monástico ... 813
d) El Oficio romano-benedictino de los siglos VIII-IX ... 813
e) El «Breviario» de la Curia Romana (siglos X-XV) ... 815
f) Intentos de reforma del Breviario antes de Trento ... 817
a') La reforma del holandés Rodolfo (†1403) ... 818
b') La reforma de ciertos humanistas ... 818
c') La reforma de Quiñones ... 819
d') La reforma de los teatinos ... 821
g) Reforma del Concilio de Trento. Breviario de San Pío V ... 821
h) Modificaciones posteriores al Breviario de San Pío V 824
i) Reforma de San Pío X ... 826
j) Reforma de Pío XII ... 827
k) La reforma del Concilio Vaticano II ... 829
l) El libro de la «Liturgia de las Horas» promulgado por Pablo VI ... 831
a') Elaboración ... 831
b') Características ... 832

Capítulo II:
LOS ELEMENTOS DE LA LITURGIA DE LAS HORAS

1. Los salmos ... 835
A) Historia de los salmos ... 835
a) Origen y naturaleza del Salterio ... 835
b) Autores de los salmos ... 836
c) División del Salterio ... 836
d) Carácter poético de los salmos ... 837
e) Carácter litúrgico de los salmos ... 839
f) Aspecto musical de los salmos ... 840
g) Texto hebreo de los salmos y versiones ... 841
h) Carácter y contenido de los salmos ... 843
i) Los salmos, Palabra de Dios ... 845

B) Uso del Salterio en la Iglesia 845
a) Interpretación cristiana de los salmos 846
b) Títulos de los salmos 848
c) Oraciones sálmicas 849
d) Diversas formas de salmodia 849
e) Distribución de los salmos en el Oficio 850
2. Los cánticos 853
3. Las antífonas 854
A) Las salmódicas 855
B) Las evangélicas 855
C) Las históricas 855
D) Las independientes 856
4. Las lecturas 857
A) Lecturas bíblicas 858
B) Lecturas hagiográficas 862
C) Lecturas patrísticas 864
5. Los responsorios 865
A) Los responsorios salmódicos 866
B) Los responsorios bíblicos extrasalmódicos 866
C) Los responsorios históricos 866
6. Los himnos 867
7. Las preces 869
8. Oraciones feriales 871
9. Momentos de silencio 872
10. Antífonas mariales al final del Oficio 872

Capítulo III
LAS HORAS DEL OFICIO DIVINO
1. Nocturnos - Oficio de lectura 875
A) Nomenclatura 876
B) Evolución horaria 876
C) Estructura 877
D) Sentido del Oficio de lecturas en la nueva ordenación de la «Liturgia de las Horas» 878
2. Laudes matutinas 879
A) Nomenclatura 879
B) Los salmos y cánticos semanales de Laudes en la Liturgia de las Horas 880
a) Semana I 881
a') Domingo 881
b') Lunes 881
c') Martes 881
d') Miércoles 881
e') Jueves 882
f') Viernes 882
g') Sábado 882
b) Semana II 882
a') Domingo 883

b') Lunes 883
c') Martes 883
d') Miercoles 883
e') Jueves 883
f') Viernes 883
g') Sabado 884
c) Semana III 884
a') Domingo 884
b') Lunes 884
c') Martes 884
d') Miercoles 885
e') Jueves 885
f') Viernes 885
g') Sabado 885
d) Semana IV 885
a') Domingo 885
b') Lunes 885
c') Martes 885
d') Miercoles 885
e') Jueves 886
f') Viernes 886
g') *Sabado* 886
C) Los himnos de Laudes 887
D) Laudes en la nueva ordenacion de la Liturgia de las Horas 887
3. Horas menores. Hora intermedia 887
A) Prima 887
B) Tercia, Sexta, Nona 888
4 Visperas 889
A) Origenes 889
B) Nomenclatura 890
C) Estructura y significado 890
5 Completas 892

Capitulo IV
PARTICIPACION ACTIVA DE LOS FIELES EN LA LITURGIA DE LAS HORAS VISION HISTORICA DE CONJUNTO

1. Primer periodo: siglos I-IV 895
A) Momentos de oracion 896
B) Elementos de la primitiva oracion 897
C) Diversos sistemas de oracion 899
a) Oracion de cada hora 899
b) Oracion en las ocho partes de la jornada 900
c) La oracion de la mañana y de la tarde 901
2. Segundo período: siglos IV-IX 901
3. Tercer período (ss. IX-XX): decadencia de la participación popular en el Oficio 903
A) El desconocimiento del latin 904

B) El espíritu individualista y la falta de formacion religiosa del pueblo 904
C) La ignorancia y negligencia del clero 905
D) Ausencia de una obligación canonica 905
E) El cambio de sociedad 906
4. Cuarto período: intentos de acercar el pueblo al Oficio Divino 906
A) El movimiento liturgico moderno antes del Vaticano II 907
B) El Concilio Vaticano II y el posconcilio 909

Capitulo V
PROBLEMAS PASTORALES DE LA LITURGIA DE LAS HORAS

1. Factores negativos 911
A) Desconfianza en lo sobrenatural 911
B) El determinismo 912
C) La humanidad y su soledad 913
D) Humanidad sin destino 913
2. Factores positivos 914
A) La existencia de un Dios vivo y personal 914
B) La omnipotencia divina 914
C) La fidelidad de Dios a su alianza 915
D) El sentido trascendente de la naturaleza humana 915
3. Un problema específico del Oficio Divino: el lenguaje 916
A) Valores y límites del lenguaje en el Oficio Divino 916
B) El lugar del lenguaje en el Oficio 918
C) Riesgo de la deformación del lenguaje 919
D) Fuerza interna de la Palabra de Dios 920
4. Conclusión 921

APÉNDICE 923

NOTAS 933

ÍNDICE ANALÍTICO 985

ÍNDICE GENERAL 1005